

# الثقافة والديمقراطية في السودان

الدكتور عبد الله علي إبراهيم



Dr. Binibrahim Archive



**الثقافة والديمقراطية  
فى السودان**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
فَأَمَّا الْكُفْرُ فَهُوَ جِدَارٌ  
مَنْعٌ مِّنْهُ الْإِيمَانُ فَتَنُكُنْ فِي الْأَرْضِ  
صَدَقَ اللَّهُ الْعَلَّامُ



DAR AL AMEEN

طبع • نشر • توزيع

القاهرة: ١٠ شارع بستان الدكة  
من شارع الألفى (مطابع سجل العرب)  
تليفون: ٩٣٢٧٠٦  
ص.ب: ١٣١٥ العتبة ١١٥١١

الجيزة: ٨ ش أبو المعالي (خلف مسرح  
البالون) المعجزة - تليفون: ٣٤٧٣٦٩١  
١ شارع متوهاج من شارع الزقازيق  
(خلف قاعة سيد درويش) - الهرم  
ص.ب: ١٧٠٢ العتبة ١١٥١٢

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة  
للمنشر ولا يجوز إعادة طبع أو اقتباس  
جزء منه بدون إذن كتابي من الناشر.

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

رقم الإيداع ١٩٩٦/٣٤١٧

LS.B.N.

977-279-070-X



# الثقافة والديمقراطية فى السودان

بقلم

الدكتور : عبد الله على إبراهيم





## الإهداء

إلى المرحومة الحاجة الوالدة أم هاني علي عنها ..  
 : والمرحوم المرحى جبر الله الشيخ البشير ..  
 والمرحوم (الباشهندس) معمر علي إبراهيم ..  
 والمرحوم الشاعر الجليلي جبر الرحمن ..  
 والمرحوم الشاعر معمر جبر المكي ..  
 « نحن عليهم ربي بالشايب (الطيفة) ،  
 فدينهم على هذه الكسبان جمع ، ...  
 والحمد لله ،،،

عبد الله علي إبراهيم



ليس من المبالغة القول : إن القارئ العربى فى الشرق والمغرب يعرف أكثر ما يعرف عن المجتمع السودانى من كتابات الطيب صالح ، وبصورة خاصة روايته ، « موسم الهجرة إلى الشمال » . وفى قراءتى المتعددة لتلك الرواية كنت دائماً أقف فى حيرة حول الشخصية الرئيسية فى الرواية ، شخصية مصطفى سعيد ، فهى تحتل تفسيرات متعددة إلا أن أبرزها وأقربها للقارئ هى صفته المزدوجة بين التجسيد الكلى للمشاعر الحسية والاستهتار الأخلاقى من جهة ، والتمثيل الجاف للعقل المتفوق والقدرة الفكرية من جهة أخرى . وتظل تلك الازدواجية حالتين منفصلتين قلما تجتمعان فى هيئة واحدة . وتنبهنا تلك الازدواجية المنفصلة إلى أحد أهم المواضيع التى يتطرق إليها الدكتور عبد الله على إبراهيم فى مجموعته هذه حول المجتمع والحضارة السودانية ، وهو أكثر دراية بها من حيث النسبة والثقافة ؛ كونه سودانى الهوية ومتخصصاً فى الفولكلور والأنثروبولوجيا . والموضوع المشار إليه هنا هو الازدواجية فى حضارة السودان ذاته : الحضارة العربية الإسلامية فى الشمال ، متمثلة بما يسمونه « رجل سنار » والحضارة الزنجرية المتعددة الأديان ، المتمثلة بما يسمونه أحياناً بـ « الإفريقى النبيل » . والازدواجية تعبير عن حضارة الشمال مقابل حضارة الجنوب ، الغاب والصحراء - حسب تعبيره - الدغل والبادية ، الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الزنجرية المتعددة المظاهر ، باختصار ، « رجل سنار » و « الإفريقى النبيل » ، فمن جهة ، يقول الدكتور عبد الله على إبراهيم : هناك الفكر العربى الإسلامى الحنبلى المتشدد والصلف ، ومن جهة أخرى الفكر الزنجرى المتصف بالسباحة واللطافة . وفى تلك الازدواجية يكمن جزء كبير من خاصية السودان بوصفه بلدًا يتنمى إلى العالم العربى ، ويشكل

حلقة من الحلقات الكبرى المكونة له ، وسوف نرى هنا أهمية الخاصية القطرية تلك في التفكير القومي العربي ، وما تقدمه لذلك الفكر من أمثلة هو بأشد الحاجة إليها .

المفكر السوداني ، بحكم تكوينه ومحيطه ، متيقظ لازدواجية الحضارية في بلده ، فهي تشكل مادة أساسية في الحوار الفكري القائم منذ زمن ولو أن ذلك الحوار ظل بعيداً عن المحاور الفكرية الأساسية الدائرة في أجواء الفكر العربي المركزي . ويساعدنا هنا الدكتور إبراهيم على تفهّم ذلك الحوار الفكري المسمى بـ « الأفروعربية » في مقالته : « الأفروعربية أو تحالف الهاريين » ، ويعرف الأفروعربية بأنها عمل واع لاستعادة « الدم الإفريقي ودراسة ذلك الجانب من ميراثنا والذي أهمل لمدة ؛ وأعنى التراث الزنجي » . ثم يبين للقارئ المظهر الحضاري في الطرف المناقض وهو وجهة نظر غلاة الإسلاميين القائلين بأن الحضارة الجنوبية الزنجية لا بد أنها سوف تذوب وتنصهر في الحضارة العربية الإسلامية .

السؤال ، هنا ، هو لماذا نثير في هذا الصدد موضوع شخصية مصطفى سعيد الوارد في رواية « الطبيب صالح » ؟ إن مصطفى سعيد يمثل السودان تمثيلاً يكاد يكون كلياً ، فهو سوداني من أب شامي وأم جنوبية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تمثل شخصيته رجل سنّار والأفريقي الزنجي الجنوبي معاً ، وهو الإنسان السوداني الذي تصبو إلى خلقه جماعة الأفروعربية ، ففى المظهر الأول يتمتع مصطفى سعيد بعقل بالغ الحدة والذكاء وبرز في الجامعات البريطانية ومحافلها الفكرية ، وفي المظهر الثاني هو طفل شهواني ، غرّ يلاحق اللذة والمتعة حيث يمكنه أن يقتنصها ، حلالاً كانت أو حراماً . وعلى هذا الغرار ، تصف جماعة الأفروعربية السوداني الأفريقي الجنوبي بالطفولة والغرارة والمشاعية والروحانية وخفة القلب والولع بالإيقاع والرقص ، وجميعها صفات تسم سلوك مصطفى سعيد .

والملتق في هذا الوصف للأفريقي الجنوبي ، والذي يشارك فيه الطبيب صالح بخلقه شخصية سعيد ، أنه مطابق لنظرة الأوروبي المستعمر إلى الشخصية الأفريقية ، وقد حلل تلك النظرة المفكر المارتينيكي الفذّ ، « فرانز فانون » ، وانتقدها بشدة . فالأوروبي المستعمر يرى في الأفريقي شخصية محكوماً عليها بالطفولة الأبدية والغرارة والمشاعية والجموح الحسي والبقاء خارج النظام الأخلاقي ، وهو قادر على الرذيلة دون أن يعيها وعلى العدوان والاعتداء عن قصد . ولا يمنع هذا أن يكون الأفريقي من الوجهة النظرية يتمتع بقوة عقلية مماثلة لغيره من البشر ، إلا أن الفارق ، الذي يكمن في أن شخصية الأفريقي مزدوجة ، يظل العقل عنده ، مهما

اقتدر وتتقف، منفصلاً عن الأخلاق والمشاعر التي تظل طفولية غير ناضجة . وهي صورة تمكن أن يلتقطها بحذافة الكاتب الكيني « إنجوجي » في رواياته . كذلك الطيب صالح ، فشخصية مصطفى سعيد هي طبقاً لهذا الوصف .

وليس من السهولة أن نبرء الطيب صالح من معرفة نظرية المستعمر الأوروبي هذه للأفريقي وهو الذي رُبِيَ وترعرع في عهد الحكم البريطاني الاستعماري للسودان ، ودرس في بريطانيا وعمل فيها ووضع معظم حوادث روايته في بريطانيا . أما إلى أي حد قد تأثر كتاب الأفروعربية في الخرطوم بالإنجليز في نظرهم إلى مواطنهم الجنوبي ، فإنه يظل أمراً محل تكهن ، وقد يكون ما تصوره رأياً عربياً أصيلاً في الأفريقي الزنجي ، وإن لم تعطنا آداب اللغة العربية شاهداً على ذلك . إلا أنه قبل التسرع في الحكم على الطيب صالح بأنه قد كتب بعقلية المستعمر معرّضاً نفسه لتهمة المدموغ<sup>(\*)</sup> فكرباً يجدر بنا أن نقف لحظة ونتفحص مصير مصطفى سعيد . لم يصور الطيب صالح حياة سعيد على أنها قدوة ومثال يُحذى به ، بل على العكس صورها كشخصية مدمرة لذاتها وللغير . لقد كانت نهايته مأساة مفاجئة ، كما وأنه فشل فشلاً ذريعاً من الناحية الأخلاقية والعاطفية والحياتية ، وقد دفع ثمناً غالياً لتهوره قبل أن يعود فيستقيم ويستقر في القرية السودانية ، وفي ذلك رمز لا يمكن تجاهله .

إنى أرى هنا التوافق في الرأي بين الدكتور إبراهيم والطيب صالح في رفضهم أطروحة الأفروعربية . فالطيب صالح يرى فيها الفشل والنهاية المأساوية ، أي أنه يقول لنا : إن الفصم بين العقل والأخلاق أمر لا هداية فيه ، بل يؤدي إلى تدمير الذات . والرسالة هذه ليست موجهة إلى السودان فحسب بل إلى السلوك السياسي العربي بين المفكرين ورجال السياسة والقياديين ، ممن استلموا مسئولية ومصير الشعوب العربية ، ففرضوا بالقيم والأخلاق غرض الحائط ففصلوا الطريق ، وهم الذين لم يجيدوا التصرف العقلاني ولا السلوك الأخلاقي فسجلوا بذلك حلقات متتالية من المأسى القومية التي لم تكن لتقع بدون سوء تدبيرهم . ومن ذلك الاعتداء على القهر والتسلط وخرق حقوق الإنسان والعمل بدون شرعية دستورية وزج العسكر في السياسة والسياسة في العسكر . ولانغفى من ذلك الاتهام للمفكر القومي العربي الذي اختط طريق العقلانية في رسمه للنهج القومي ، دون أن يعير أهمية للمظهر الأخلاقي الواجب للملازمة القيادة القومية . ولا يقتصر هذا القول على ما قد كتبوه فحسب ، بل في سلوكهم أيضاً ،

(\*) من دمنه : وسمه ، وطبعه بطابع خاص .

فهاك المفكر السوري ميشال عفلق الذى أعطى فى كتاباته أهمية خاصة للالتزام بالأخلاقية والديمقراطية ، ثم عمل وتعاون مع العسكر فى وصول حزبه البعثى إلى الحكم ، كما أنه عمل فى رحاب كبار الطغاة من الحكام العرب ، مما يجعلنا نحذر ثانية من الازدواجية وانفصام الفكر عن الأخلاق فى الشخصية العربية عامة ، وليس السودانية فحسب . إن افتقار الفكر القومى إلى الضوابط والأسس الأخلاقية قد يعود إلى كونه فكرًا مبتدعًا ، ويمتاز الفكر الإسلامى عليه من هذه الناحية . ففى الفكر الإسلامى تحتل الأخلاق مركزًا أساسيًا وضخمًا كما يحتل الشرع أهمية بالغة ، وفى ذلك عبرة أشار إليها الشيخ حسن الترابى عندما اعتبر الديمقراطية التمثيلية أساس الدولة الإسلامية ؛ كونها تخضع لسيادة القانون وتقوم على الشورى والإجماع ، وجميعها مبادئ إسلامية ، وأملنا فى أن يصمد الشيخ الترابى فى هذا السبيل ، دون أن يجحد عنه بعامل الظروف والتساهل والفرص السانحة (\*) .

وقف الدكتور إبراهيم فى هذا الكتاب الفريد حول القضايا الفكرية والإنسانية فى السودان ؛ ليحذرنا من الازدواجية والانفصام فى الشخصية القومية بين العقل والأخلاق محذرا من عدم الصدق والأمانة فى مواجهة القضايا القومية والإنسانية ، فيكون بذلك قد عاد بنا إلى أساس الأسس : الأمانة والأخلاق فى الحياة العامة . فهو ينتقد جماعة الأفروعرية أولاً لتصورها الخاطيء للأفريقى الجنوبى ونعته بصفات هو بعيد عنها . ولعل ذلك كان توهمًا منهم للواقع ، أو نقلا عن الصورة التى رسمها الاستعمار للأفريقى الأسود . إلا أن نقده للأفروعرية أشد وأهم ، عندما يكشف عن موقفهم الحقيقى من مسألة الحريات العامة والنمط الأسلم للتكامل القومى . فهو ينتقد جماعة الأفروعرية لما أبدته من قصور أخلاقى ، عندما اختبأت وراء الأفريقين الجنوبيين كى تطالب بقدر من الحرية لذاتها فى الشمال متعللة بأنها تسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية والتكامل القومى فيقول : « الطريق فيما أرى ، إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافى ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للتعزات وأنواع التحريم التى تغص بها ثقافتهم تصديًا بالأصالة عن أنفسهم ، لانيابة عن أحد » . فما قولهم : إن السودانى الجنوبى سمح ومتحرر فى سلوكه وإنه لا بد من أن ندخله فى حياتنا فنعطيه قدرًا من تلك الحرية التى يتمتع بها فى الجنوب ، فنستفيد منها نحن ، كذلك فإنه يشكل هربًا من مواجهة مالا بد من مواجهته ، أى الصراع المباشر لتحقيق الحرية وحقوق

(\*) كتبت هذه المقدمة أوائل عام ١٩٩٠ (الناشر) .



وراء الغير . فهو يقول : « ولا أحسب أن حملة الثقافة الأفريقية ممن يرغب في الزج بهم كلاعين رئيسيين في أجندة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح في نظري مثلاً أن يدعوا من يزعم أن تعاطى الخمر حرية شخصية إلى كامل حرياتة الشخصية كعربى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبته في أفريقيا » .

ومثل هذا التهرب يذكرنا بما حصل بين بعض المثقفين المشاركة في أواخر الستينيات عندما طالبوا بالديمقراطية في الدول العربية باسم الفلسطينيين ، بدعوى تأمين سلامة وحرية عمل المقاومة ، وذلك خوفاً من الجهر بالمطالبة بها لأنفسهم . وإن قام جماعة الأفروعربية بالتنازل للجنوبيين عن بعض سمات الحضارة العربية وملاقاهم في نصف الطريق ، حضارياً ، فليس في ذلك من حل ناجز يستفاد منه ، فيقول الدكتور إبراهيم : « إن خلع أو تحجيم الهوية أو الثقافة العربية هو إما غش ثقافي أو يأس » ، وليس بحوار . فالطريق السليم يكمن في أن لا ينتقص لا من الثقافة العربية ، ولا الأفريقية ، بل تقدير الاثنين وتعايشهما في ظل نظام تعددي ديمقراطي . فقد كان الأحرى بالشمالين أن يأخذوا رأى الجنوبيين أولاً في نوع التكامل القومى المرجو ، لا أن يختاروا عنهم دون استشارة ، كما وأنه كان عليهم أن لا يفترضوا أن الجنوبيين يقبلون بما يريدونه هم لهم ، أى أن يندمجوا حضارياً بالشمال . ويضيف : إن الجنوبيين من جهتهم يرفضون أن يُحملوا على تبني النسبة العربية المقترحة من قِبَل جماعة الأفروعربية ، إلى جانب نسبتهم الأفريقية . ويقترح علينا الدكتور إبراهيم نهجاً ونمطاً أسلم للتكامل القومى من القهر والتدويب الذى يقدمه الغلاة من الإسلاميين الذين يسعون إلى إحلال العربية محل لغات الأفريقيين وحلهم على اعتناق الإسلام ، من جهة ، ومن جهة أخرى نمط التدويب بواسطة التمازج الذى تقترحه جماعة الأفروعربية . فهو يقول : إن « أهدي السبل إلى السلام والنهضة الثقافية في السودان هو الإقرار بقوامين (أو أكثر) للثقافة السودانية ، قد تمتزج هذه القوامات ، وقد تتبادل التأثير والتأثر مع احتفاظ كل منها باستقلال الدينامية ، من حيث المصادر والتميز » .

يعانى السودان أزمة حكم وأزمة وحدة وطنية لم تتحقق منذ الاستقلال ، وقد دفع السودانيون ثمناً باهظاً بالعتاد والأرواح في حرب أهلية لم تحمد نيرانها بعد . وليس السودان وحيداً في معاناته تلك في العالم الثالث أو العالم العربى . فقل ما نجد دولة عربية خالية من جماعات من المواطنين ، ممن يتمون إلى مذاهب أو أسس لغوية تختلف عن الجماعة التى تشكل أكثرية في المجتمع . وقد عالج الفكر القومى العربى تلك المشكلة بشيء من الخفة ،

إن لم نقل العداء ، وحتى عهد قريب كان موقف المفكر العربى من قضية الأقليات هو التجاهل أو التهوين من أهمية الأمر ، مدعياً أحياناً أن الأقليات لا تختلف فى رأى عن النهج القومى العام ، علماً منها بأحقية وعدالة العقيدة القومية . وأحياناً أخرى كانوا يتنكرون للفكرة كلياً مدعين أن الجميع عرب ، منهم عرب أصليون وآخرون عرب مستعربة . إن الدولة العربية منذ عهد الفتوحات الإسلامية كانت دائماً دولة تعددية تجمع ضمنها الشعوب المختلفة والطوائف المتعددة ، وقد تمكنت تلك الجماعات من البقاء قرونًا عدة ، وفى ظل السلطنة العثمانية الإسلامية كذلك ، فإذ بنا نجد القوميين وغلاة الإسلاميين يحاولون القضاء على تلك التعددية التاريخية فى سنين وجيزة !

والمقلق فى الأمر أن الإسلاميين المنتظر منهم تفهّم أكبر للفوارق الإثنية يتهجون النهج المعادى أحياناً لتلك الجماعات ، وقد عانى السودان من تلك المواقف ، كما يلاحظ الدكتور عبد الله على إبراهيم . فهو يأخذ باللائمة على الكتلة الإسلامية العربية والجامعة العربية توكيل السودان بمهمة خطيرة لكيانه أولاً ، ولعلاقته مع البلدان الأفريقية عامة . يقول الدكتور إبراهيم : إن الجامعة العربية والمنظمات الإسلامية أناطت بالسودان مهمة تعريب وأسلمة الأفارقة فى السودان وفى المحيط الأفريقى . فالدعوة إلى فرض لغة واحدة ، هى اللغة العربية ، على الآخرين تشكل خطوة من الخطوات التى يتبعها أصحاب فكرة التكامل القومى بواسطة الدمج ، وكما هو معروف يقوم ذلك النمط على مبدأ القهر والغلبة ، لا الوفاق والتكامل والتعاوض . ويضيف الدكتور إبراهيم أن كون العرب والمسلمين قد دخلوا حلبة السباق مع النصرانية ، والإفريقنج منهم خاصة ، إلى كسب أفريقيا لدينهم وثقافتهم لا يبرر موقفهم الذى يعرض السودان للمأس لا تحصى . ولا تقتصر تلك السياسة على قهر الآخرين ، بل تشمل أيضاً شق السودانيين ومعاملة الشمال لإخوانهم الجنوبيين باحتقار ، وكأنه لادين ولا ثقافة لهم . ويأخذ على تلك السياسة اتهام دين الجنوبيين بالوثنية ولغتهم بالعجمة ، وهو ما أدى إلى حرب أهلية لا تزال نيرانها مستعرة . وهو على حق عندما يلاحظ أن أساس تلك السياسة فقدان الديمقراطية القائمة على احترام الغير رأياً وفعلاً . ولا يصح فى رأيه أن يتصرف القيمين على الدولة كدعاة محاريين ، وهم أصلاً مندوبيون ، على أن يكونوا مسئولين عن جميع المواطنين . وينبهننا أيضاً إلى مسألة غاية فى الأهمية ، وهى الإثراء الفكرى والحضارى الناجم عن وجود التعددية فى المجتمع . ويرى أن العرب المسلمين قد أضاعوا على أنفسهم فرصة لتقدير جماليات التعددية تلك ، والتى من شأنها أن تولد علماً عربياً إسلامياً رصيناً فى السياسة واللغة

والاجتماع وغيرها . فهو يحث مواطنيه في أن يجعلوا من لغة الأكثرية العربية لغة تفاهم ، لالغة رسمية تظمس لغة وحضارة الآخرين ، وتعبّر عن تعالٍ تجاههم لايجوز بين أبناء الوطن الواحد .

إن المراقب لأحوال العالم المعاصر يدرك حقيقة يجب أن لا تنفب عن بالنا ، وهى أنه بغض النظر عن الملاحظات القيمة التى يسوقها في مقالاته المتعددة الدكتور إبراهيم ، فإن التكامل القومى لم يتحقق في أى بلد من بلدان العالم ، عن طريق الدمج وإزالة معالم الحضارات المخالفة لحضارة الأكثرية . ويصح ذلك في تجارب البلدان النامية ، كما هو في البلدان الصناعية المتقدمة . والعرب بصورة خاصة ، وهم المتطلعون نحو وحدة قومية ، لا يمكنهم الاستمرار في تجاهل الفروق المتعددة بين قطر عربى وآخر ، فقد كان ذلك التجاهل والتكبر من أحد أسباب النفور الشائع بين الأقطار العربية .

إن الطريق القويم للقومية العربية اليوم ، وهى قوة لانزال حية ومحركة ، هو احترام الفروق القائمة في المجتمع والدولة القطرية ومساعدتها على التكامل والنمو والازدهار لكى تستطيع القيام بمهامها القومية على أحسن حال ، وتساعد على تشييد البناء القومى الذى يقوم على قاعدة وحدات من الدول القطرية . فبدل أن نسعى إلى القضاء على الدولة القطرية وعلى خاصيتها ، فالأحرى بنا أن نعمل للاحتفال بها والاعتماد على مقدراتها ، فهى الأساس الذى نرتقى منه نحو البناء القومى الأعلى . ورغم كل ما حدث ويحدث في هذا الوطن العربى المترامى الأطراف ، فإن الحقيقة هى أن القومية العربية تشكل رصيذاً وخزاناً هائلا من الطاقة البشرية الكامنة والمهيئة للانتفاضة الكبرى على أسس واعية رجة وديمقراطية ، ولا يشوبها ادعاء المدّعين بالأفول والمهات . وما الأفكار النيرة التى يعبر عنها الدكتور إبراهيم في هذه المجموعة من المقالات إلا شاهد على تلك الحيوية والطاقة . وليستقى المفكرون القوميون الأصول الأخلاقية التى تنهذى بها الحركة من سلوك وأخلاق الأهالى من الجماعات المحلية المختلفة في الوطن العربى فهى قدوة ، ولو أنها صامته وقوة ولو أنها كامنة ، ومن لنا ليهدينا إليها مثل الدكتور عبدالله على إبراهيم العالم الفولكلورى الأنثروبولوجى الذى جعل الجماعة الأهلية مصدر علمه .

د. إيليا حريق



القصص من هذه الكلمة أن نتفحص نقدياً مفهوم «الأفروعرية» الذي استقر كوصف لثقافة الجماعة الشالية العربية المسلمة على النيل البوادي. لقد اكتسب المفهوم أبعاداً ودلالات شتى في مساره، وارتبط بمصالح واستراتيجيات سياسية وتجارية وثقافية مختلفة. غير أن تقويم هذه الكلمة سينصب بصورة رئيسية على صورة المفهوم التي تفتق عنها خطاب تلك الطائفة المفصحة من جيل الستينيات، التي حاولت أن تؤسس رؤيتها الشعرية والثقافية على الأفروعرية كمشروع حضارى. وهو المشروع الذى رمزوا له بـ «الغابة والصحراء» في دلالة التصالح بين الدغل والبادية، بين الثقافة العربية والثقافة الأفريقية في السودان.

#### أولاً - أصول الأفروعرية :

رد الشاعر د. محمد عبد الحى الأفروعرية إلى دعوة الأدب السودانى التى نادى بها الشاعر والناقد حمزة الملك طنبلى وإلى مدرسة الفجر، وهما الدعوة والمدرسة اللتان ازدهرتا في ثلاثينيات القرن<sup>(١)</sup>. وقد جاءت دعوة طنبلى لتنقش المسلمات الفنية لمدرسة الإحياء الشعرى التى سادت العقدين الثانى والثالث للقرن. فقد بدا أن شعراء الإحياء الشعرى، مثل العباسى والبنا، راغبون عن اعتبار الحيز السودانى فى إبداعهم، بينما هم يطمنون بخصوبة لمصطلح الحيز العربى النموذجى؛ مثل ربح الصبا النجدى

(\*) فى الأصل ورقة قُدمت إلى : الجمعية العربية للعلوم السياسية وجامعة الخرطوم، قسم العلوم السياسية، ندوة الأقليات فى الوطن العربى : دراسات فى البناء الوطنى والقومية العربية، ٢٨ شباط/ فبراير - ١ آذار / مارس ١٩٨٨. وقد نشرتها مجلة المستقبل العربى فى مجلدها الخامس، عددها الثانى، عام ١٩٨٧.

الأفروعرية

٩١

تحالف

الماريين

ورامة والعقيق وخلافها . ولذا استحث طنبل الشعراء أن يفتنوا بالبيئة الثقافية والطبيعية السودانية حتى يقول قارىء شعرهم: إن هذا شعر سودانى حق فيه الحساسية والتضاريس السودانية<sup>(٢)</sup>.

ومن الجانب الآخر ، تقمصت مدرسة الفجر دعوة ماثيو آرنولد إلى تسامى الصفوة فوق التشاحن والشتات لكى تحسن تمثيل الأمة بأسرها وليس مجموعات الصغرى المغلقة<sup>(٣)</sup>. فكانت دعوة الصفوة السودانية إلى الذاتية السودانية والأدب القومى ضمن البحث عن القاسم المشترك الأعظم للهجنة العربية - الأفريقية فى السودان<sup>(٤)</sup>. غير أن مدرسة الفجر لم تتجاوز دعوة طنبل إلى الشعراء لاعتبار الطبيعة السودانية فى إنشائهم الشعرى . ولم تغادر مدرسة الفجر ذلك إلى أفريقية من أية شاكلة . وهذا مأخذ عبد الحى عليها : « ليس فى كتاباتهم [ مبدعو مدرسة الفجر ] غير طائف نظرى [ حول الذاتية العربية الأفريقية للسودانيين ] لم يتنزل إلى إنجاز شعرى لتزواج الثقافة العربية والأفريقية فى صنع الذاتية السودانية »<sup>(٥)</sup>. ولذا عدّ عبد الحى الشاعر محمد المهدي مجذوب (١٩١٩-١٩٨٢) ، من الجيل التالى لمدرسة الفجر ، أول شاعر تلمس إمكانية تأليف شعر باللغة العربية فيه وعى بانتماء حقيقى إلى أفريقية<sup>(٦)</sup>. وقد راجع عبد الحى قناعته السالفة فى كلمة له عام ١٩٨٥<sup>(٧)</sup>. وسنعود إلى ذلك فى موضع لاحق من هذه الكلمة .

وتقف دعوة الأفروغربية بيولوجياً على ماروجه المؤرخون والإثنوغرافيون خلال هذا القرن من أن سكان شمال السودان هجين عربى أفريقى<sup>(٨)</sup>. وقد صدرت هذه النظرية فى سياق نقد أولئك المؤرخين والإثنوغرافيين لمزاعم النسابة السودانيين من أهل الشمال فى إلحاق أهلهم بنسب عربى صريح . وقد ساءهم إسقاط النسابة لاختلاط الدماء العربية والأفريقية فى من عدّوهم عرباً أقحاحاً . فهارولد ماكما يكل يصف الخليط من النوبة القارة والعرب ، بمن أقاموا على النيل من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر ، كهجين أفروعربى . وقد تبعته فى ذلك جبهة العلماء من أمثال ج . ترمنجهام (١٩٤٩) ، ويوسف فضل حسن (١٩٦٧) ، وسيد حامد حريز (١٩٧٧) ، وليام آدمز (١٩٧٧) ، وحيدر إبراهيم (١٩٧٩) ، وغيرهم كثير .

ونقول استطراداً : إن دعوة المهجنة فى أصولها العرقية عند ماكما يكل ، وتحليلاتها الثقافية عند ترمنجهام ، تنطوى على فرضية انحطاط . وهو انحطاط نجم فى نظر دعائها عن امتزاج العرب

المسلمين بالنوبة الأفريقيين . فقد جاء عند ما يوحى بأن « الدم » العربى أرفع من الدم الأفريقى . وجاء عند ترمنغهام أن المهجين العربى الأفريقى قد سرب من العقائد إلى الإسلام ما أدخله في الوثنية <sup>(٩)</sup> . والواضح أن المكون الأفريقى في هذا المهجين هو أكثر من تأذى بنظرية الانحطاط هذه ، فقد رد ترمنغهام مثلاً « عصبية البقارة » التى ناصروا بها المهديّة إلى غلبة الدم الأفريقى فيهم <sup>(١٠)</sup> .

الأفروعرية هى ، بوجه من الوجوه ، ردة فعل لاصطدام مبدعى جيل الستينيات بثقافة أوروبا الغالبة . فقد وقع مجاز « الغابة والصحراء » للشاعر النور عثمان وهو في محيط أوروبا الحضارى الذى « رفض هويتى الأفريقية حين أفكر ، ورفض هويتى العربية حين أكون » <sup>(١١)</sup> . فهى بهذا اكتشاف للجذور قام به هؤلاء الشعراء بعد تغرب في ثقافة أوروبا أو أروقتها . وقد عادوا من ذلك كله صفر اليدين إلا من « الحامض من رغبة الغمام » <sup>(١٢)</sup> . فبعد الحى يطلب من حراس مدينة سنّار ( عاصمة دولة الفونج الإسلامية ١٥٠٤ - ١٨٢١ ) فتح الباب للعائد من « شعاب الأرخيل » الأوروبي <sup>(١٣)</sup> . و « إنسان سنار » صورة عمدة في الأفروعرية ؛ لأنه نتاج أول دولة إسلامية عربية أفريقية في السودان <sup>(١٤)</sup> . فعند بوابة سنّار يستجوب ضابط الجمارك الشاعر ، فيقدم الشاعر جواز سفره السنارى المتجاوز لتحقيق له الأوبة والقبول :

« - بدوى أنت

لا -

- من بلاد الزنج

لا -

أنا منكم ، تائه عاد يغنى بلسان

و يصل بلسان ..... »

الأفروعرية ، في نظر دعايتها ، هى عمل واع لاستعادة « الدم الأفريقى ودراسة ذلك الجانب من ميراثنا والذى أهمل لمدة وأعنى التراث الزنجى » <sup>(١٥)</sup> . وهى تريد بذلك أن تتلافى قصور مدرسة الفعجى التى وعدت بالذاتية السودانية ، غير أنها أهملت التراث الأفريقى . وقد قصدت هذه الاستعادة للدم الأفريقى أن تحجم بوعى انتهاء السودان الشمالى إلى العروبة حتى

تستقيم الأفروعرية . فكلمة النور عثمان ، التي لم أقع عليها بعد <sup>(١٦)</sup> . كانت « لست عربيا ولكن ... » ، وعدّ عبد الحى انتماؤنا إلى العرب تكبرا أجوف <sup>(١٧)</sup> . بينما يرى الشاعر الدبلوماسى محمد المكى إبراهيم أننا قد أنكرنا أفريقيتنا فى تلهفتنا ( التشديد من فعل الكاتب الراهن ) لذلك الانتاء المتكبر <sup>(١٨)</sup> . بناء على ذلك فليس كل تراث العرب بمقبول إلا الذى اندرج فى الأفروعرية التى بدأت بـ « إنسان سنار » <sup>(١٩)</sup> .

### ثانيا - الأفروعرية فى أجندة تلطيف الثقافة العربية الإسلامية :

لا تهدف الأفروعرية إلى تحجيم الانتاء العربى الصريح وحسب ، بل إلى إجراء تحسين جذرى فى المكون العربى الإسلامى من الذاتية السودانية . فاستعادة التراث الأفريقى ، فى نظر الأفروعريين ، ليست مجرد تصحيح لمعادلة مختلة ، وإنما المقصود منها هو تهريب أجندتهم الاجتماعية والفكرية إلى الثقافة العربية الإسلامية الغبشاء المتشددة ( الحنبلية فى قول المكى ) <sup>(٢٠)</sup> ، بقصد حملها على التلطف والساحة .

فمكى يرى أن الكثير من القيم الاجتماعية الحنبلية السارية دخيلة على تكويننا النفسى لأن « الدم الأفريقى يرفض هذا التشدد » <sup>(٢١)</sup> . وفى إطار دعوته إلى المزيد من التمازج بين الشمال والجنوب يرحب مكى بقدوم المرأة الجنوبية الأفريقية إلى مدن الشمال التى علّبت المرأة « داخل أسمك وأطول ثياب » <sup>(٢٢)</sup> ، فنساء مدن الشمال سيجدن منافسة من أختهن الأفريقية التى اعتادت معاملة الرجل بوصفه نداء لها ، وانطبعت بالسلوك المتحرر المنطلق فى كل مسارب الحياة . وأمام هذه الدفعة من التحرر « يمكننا أن نلمح على قسماة الرجل السودانى [ العربى المسلم فى المدينة ] ملامح التسامح والتقدم ، والتخلص من تقاليد الكبت والرجعية القديمة » <sup>(٢٣)</sup> . فتحرر المرأة العربية المسلمة فى الشمال رهين ، عند مكى ، بقوة القدوة التى ستمثلها المرأة الجنوبية الأفريقية إلى حد كبير . وأقول استطرادا : إن منطق التحرر بالقدوة قد تكرر إبان نقاش جرى بالصيف السودانية ، حول آثار وجود أعداد متزايدة من الأثيوبيات والإرتريات فى العاصمة حوالى منتصف السبعينيات . فقد ارتأت جماعة أن ذلك الوجود سيدفع المرأة العربية السودانية إلى اقتباس آيات الزينة والتجميل الوافدة . وصفوة القول : إن إسناد التحرر إلى القدوة حجة ضعيفة جداً . والناظر فى محصلة تحرر المرأة السودانية



الشالية منذ الأربعينيات سيجد أن ذلك التحرر استوعب اعتبارات اقتصادية واجتماعية وفكرية أصيلة لم تكن القدوة فيه غير تنوع فرعى .

ويأخذ مكي على الثقافة العربية غاطبتها العقل دون الروح . وقد وسمها هذا الخطاب وحيد الجانب بالمباشرة والنفاذ والقطع كـ « ضربة السيف » . ولهذا خلت من « الفنون الراقية » مثل الرقص والنحت والتصوير . ولاكتساب هذه الفنون يشترط مكي استعادة امتلاك « الدم الأفريقي الجارى فى عروقنا » . وللجنوب السودانى فى هذه الاستعادة دور مرموق<sup>(٢٤)</sup> .

ومن زاوية اللغة ، يرى مكي أن احتكاك العربية باللغات الأفريقية سيؤدى إلى تغيرات فى نطق أصوات العربية ، فقد تسقط منها أصوات العين والحاء . وسيكون مشروعاً حيال هذا الاحتكاك التساهل فى قوانين النحو « المفروض على العربى (والذى) يقتل لديه نهائياً إمكانية الخلق » . وقد يترتب على ذلك أن تلقى الدعوة إلى تسهيل العربية ، مثل اقتراح كتابتها باللاتينية ، قبولاً أكثر فى السودان لما ستعرض له العربية من اللحن والمهجنة<sup>(٢٥)</sup> .

ويحترز مكي ، وهو يتكلم عن تصوره لما سيؤول إليه الإسلام فى معترك المهجنة . فقد اضطره موضوع « الدين المخيف » أن يكتب عنه بتعميم ؛ فهو يرى أن عوامل الجهل والتخلف قد مكنت لدعوات التشدد والتخويف فى الإسلام ، بغض النظر عن معدنه الأصيل الداعى إلى الحب والتسامح . وقد استحال مع هذا التخويف « تلاقى البشر حول إله واحد وحيد واحد » . ويرى مكي أن لقاء الإسلام بصورته الخاطئة بالعقائد الأفريقية ، ( أو ما يسميه بالوفاد الأفريقى الطفل ) ، سيخلق مشاكل تحتاج إلى حلول خاصة<sup>(٢٦)</sup> . وقد قدر أن يكون السودان بواقع المهجنة منبعاً للفتاوى الجريئة وللتخفيف عن الناس وتيسير اللقاء بالله ، عبر كل الدروب . وهذا ، فى معنى قوله ، أن يلعب السودان دوراً قائداً فى التسامح والإحياء فى مجال الديانات<sup>(٢٧)</sup> .

وينعى مكي وقار وجدّ وتزمت الحضارة العربية ، فى حين يرى الخفة فى الأفريقيين . ووقار السودانى العربى المسلم يتجلى فى قول مكي فى بطة الحركة وثباتها حتى إذا حاصرت السيارات وهو يقطع الطريق ، وهو تلكؤ اشتكى منه الأوروبيون الذين قادوا سياراتهم فى السودان<sup>(٢٨)</sup> . وسأضطر إلى الاستعانة ، هنا ، بمقتطف طويل من مكي بشأن وقار العربى وخفة الأفريقى ، لكى أعطى القارىء فكرة أفضل عن مقابلات مكي بين العروبية

والأفريقية وعن منهجه في كيمياء التلاقيح المنشود بينهما . لانتكر أن المشى جزء من مفهوم الشخص في الثقافة ، ولكن سيقف القارئ في المقتطف على صورة الأفريقى عند مكى ، التى هى بالأساس نكرة عربية . يقول مكى :

« والإنسان السودانى العربى الثقافة إنسان جاد . وهو بالفعل إنسان مفتوح القلب لكنه يرفض أنواعاً شتى من الهزل ؛ يرفض أن تشتمه مداعبا ويرفض النكتة العملية ، بعكس الإنسان العربى فى مصر والشام ... ومن الجانب الآخر نجد الدم الأفريقى خاليا منها [ أى الجد والوقار ] تماما ، بل بصورة غير مستحبة . الأفريقى ملء بالحركة بحيث لا يجمه أن عبر الشارع قفزا أو ركضا أو يرقص فيه ، وهو فى ضحكه معتمد على النكتة العملية على الأقل بصفتها أكثر بدائية من النكتة المحكية . وهذا الإنسان الضاحك الخفيف خليق بأن يؤثر على المزاج العربى غير التلائم ومتطلبات الحياة الحديثة ، بحيث يتخلل عن هذا الوقار الجاد فى تصرفاته المترمة ، وبحيث تكتسب الخفة الأفريقية اتزاناً يعصمها من القوضى . »

#### ثالثاً - البدائى النبيل وتأرجح الثقافات :

سافر محمد المكى إبراهيم وزميله الشاعر النور عثمان فى رحلة إلى ألمانيا الغربية لقضاء عطلة صيف ١٩٦٢ ضيفين على جمعية الصداقة الألمانية السودانية الناشئة . وقد أملت البوهيمية والشغف بالترحال على مكى أن يمد إقامته فى ألمانيا إلى عام تغيب فيه عن الجامعة ، وعاد بشعر صاف عذب يرويه الجيل بعد الجيل من ديوانه « أمتى » . وقد قال مكى عن رحلته هذه فى عام ١٩٦٣ : « إنها كانت « تحالفا بين هارين » لم يتركوا فى وطنهم حباً يشناقون إليه فلاذوا بالهرب مغادرين السجن المفروض عليهم ، وعليه لم يكن بين دوافعهم « فهم أو تعاطف يصلح لحب عميق »<sup>(٣٠)</sup> .

فى فرار الأفروعربين إلى النسبة الأفريقية تشابه مع رحلة مكى البائسة . فدعاة الأفروعرية لم يلقوا ، وهم فى ريعان الشباب ، من ثقافتهم العربية الإسلامية ما يروى غلثهم من الحب والتعبير . فاضطروا إلى الهرب بأجندة الريعان والشغف إلى فردوس أفريقى مطموس فى تكوينهم الإثنى ، الغرائز فيه طليقة ، والرغائب مستجابة . ولأن رحلتهم لم تقم على فهم وتعاطف مع « سجن » الثقافة العربية الإسلامية الذى هربوا منه ، أو معرفة بالثقافة الأفريقية التى هربوا إليها ، لذا فقد كان حصاها مؤسفا . فقد ترك الأفروعربون الانطباع الخاطى بأن تزمت الثقافة العربية الإسلامية لا ينصلح إلا بعملية نقل دم من حضارة أخرى أكثر تساعها فى

إرواء الأشواق والغرائز . ولذا بدا جفاء الثقافة العربية عندهم خصيصة بيولوجية وليس خصلة اجتماعية قائمة في التاريخ العياني .

ومن الجانب الآخر أساء الأفروعربيون إلى أفريقياتهم ، من حيث أرادوا تعزيزها وتكريمها . فقد اصطنعوا في صلف سخطهم وبوهميتهم الكظيمة أفريقياً وهمياً لحمتهم وسداه معطيات أوروبية عربية مردودة عن أفريقيا مثل الطفولة والغرارة والمشاعية والروحانية وخفة القلب والولع بالإيقاع والرقص . والأفريقى المخترع هذا هو الذى جرى وصفه دائماً بـ « البدائى النبيل » فى علم الأنثوغرافيا . وقد لانستغرب حصاد الأفروعربية البائس من مشروع لم يجمع الهاربون فيه حباً عميقاً أو معرفة دقيقة بأى من الأمكنة : لانتلك التى هربوا منها ولانتلك التى هربوا إليها .

جاء عبد الحى بمصطلح « البدائى النبيل » إلى حلبة نقاش العلاقات الثقافية فى كلمته القيمة المشار إليها آنفاً<sup>(٣١)</sup> . فقد خلص عبد الحى من دراسة القصائد التى اشتهرت بـ « الجنوبيات » ، من شعر الشاعر المجذوب - عليه رحمة الله - إلى أنها قد صورت الجنوبي فى صورة وهمية هى صورة « البدائى النبيل » . و « الجنوبيات » هى نسل مجود من شعر المجذوب وقعت له حين جرى نقله من بورسودان ( على ساحل البحر الأحمر ) إلى واو ( فى جنوب السودان ) فى أوائل ١٩٥٤ ، والتى أقام فيها حتى قبيل حوادث الجنوب المشهورة فى آب / اغسطس ١٩٥٥ .

وقد اعتقد الأفروعربيون أن « الجنوبيات » هى باكورة لنوع الشعر السودانى الذى يريدون له الذبوع . فقد رأينا عبد الحى يصف المجذوب فى كلمته عام ١٩٧٦ بأنه الشاعر السودانى الذى أدرك حقيقة انتسابه إلى أرومة زنجية . وأضاف عبد الحى بأن شعر المجذوب إنما يعكس فى جنوبياته وغيرها وحدة على مستوى عمق مصادر التقليدين العربى الأفريقى<sup>(٣٢)</sup> . وقال مكى فى المعنى نفسه أيضاً : إن المجذوب فى جنوبياته قد جعل ذاته الشاعرة معلماً على سودان الغابة والصحراء . ورأى فى شعره استيعاباً وتصويراً وتمثيلاً لتجربتنا الحضارية ، مؤصلاً فى معرفة بثقافة الشمال العربية وثقافة الجنوب الأفريقية<sup>(٣٣)</sup> . وهكذا عمّد الأفروعربيون المجذوب ، الذى هو فى سن آبائهم ، أباً روحياً لمشروعهم الشعرى الرامى إلى التعبير عن الوحدة العميقة للوجودين العربى والأفريقى ، فى ذاتية سودانية صمده .

رد عبد الحى فى كلمته الأخيرة (١٩٨٥) جنوبيات المجذوب إلى تأرجح الشاعر<sup>(٣٤)</sup> بين ثقافة العرب وثقافة الأفارقة ، لا إلى وحدتها فى عمق المصادر كما فعل فى كلمته عام ١٩٦٧ ، كما رأينا أعلاه . فعنوبيات المجذوب عند عبد الحى قائمة فى ثنائية الحضارة ، التى تمثلها ثقافة الشمال العربية ، والطبيعية ، التى تمثلها ثقافة أهل الجنوب<sup>(٣٥)</sup> . وهى ثنائية يتعارض فيها العرف مع الملابس ، والبراءة مع العار ، والقلب مع العقل ، والأريحية مع النقود ، والطلاقة مع الأخلاق ، والمشاعة مع النسب . وعند عتبة مجتمع الطبيعة الجنوبي البكر العذوبة ، خلع الشاعر عباءة الحضارة العربية بمحرماتها ونواحيها الكاسية . فالمجدوب يشبه تحالف الأفروعربيين فى يأسه من إصلاح الثقافة العربية الإسلامية من باطنها ، واصطناعه بدائيًا نبيلًا فى الجنوب يُصوّب به ذهنيًا علل وأفات تلك الثقافة . لقد تمى المجذوب :

وليتنى فى الزنوج ولى رباب	تميد به خطاى ونستقيم
وأجترع المريسة فى الحوانى	وأهذر لا آم ولا الوم
وأصرع فى الطريق وفى عيونى	ضباب السكر والطرب الغشوم
طليق لا تقيدننى قريش	بأحساب الكرام ولا تنيم

غير أن هذا البدائى النبيل صورة وهمية كما يقول عبد الحى<sup>(٣٦)</sup> . فالبوهيمية الاجتماعية<sup>(٣٧)</sup> التى رآها الشاعر فى الجنوب إنما هى إسقاط من شاعريته النهمة التى قيدتها الزواجر الاجتماعية فى الثقافة العربية الإسلامية . فهذه الإسقاطات هى عبارة عن شهوات للشاعر لم يتقمع مجتمعه غلتها فأرغت وأزبدت عالما من البوهيمية .

إن صورة الجنوبي كبدائى نبيل لاتصمد أمام الصورة الإثنوغرافية التى رأيناها عند إيفانز برتشارد وليتهاردت وغيرهما ، والتى فيها الجنوبي أيضا إنسان مشدود بين الثقافة والطبيعة ، وهى الثنائية التى لامه رب لبشرى من مجابتهها . وهى لم تصمد بالفعل للجنوبى الواقعى الذى ارتكب أنواعا من القتل المجانى ضد طائفة من موظفى الدولة الشماليين فى حوادث ١٩٥٥<sup>(٣٨)</sup> . وقد اضطر المجذوب إلى أن يُسقط حقائق اجتماعية جنوبية كثيرة لكى يخلص له « إنسان الجنوب البسيط الضاحك المتفاعل »<sup>(٣٩)</sup> . فقد لاحظ مكى مثلاً إغفال المجذوب ذكر السياسيين من مثقفى الجنوب الذين ، « كان يمكن أن يكونوا صيدًا نموذجيا لهجائه الساخر وتصويره المضحك الدقيق »<sup>(٤٠)</sup> . فقد أراد المجذوب أن يختصر طريقه إلى البراءة والسلامة الجنوبية اختصارًا .

#### رابعاً - الأفروعرابية وجه آخر من وجوه الخطاب العربى - الإسلامى الغالب :

تتجاوز الأفروعرابية أن تكون صورة أخرى من صور الخطاب العربى الإسلامى الغالب فى السودان ، على ما يبدو عليها من سياء النصفه للمكون الأفريقى فى ثقافة شمال السودان . فهى تتفق مع أكثر قسّمات ذلك الخطاب محافظة وتبشيرية ، وهى نظرية السودان البوتقة التى تنصهر فيها كل المفردات الثقافية فى ثقافة جامعة ما .

ويختلف خطاباً غلاة الإسلاميين والأفروعريين فى متّوج التمازج . فالتمازج القومى فى نظر الغلاة سينتهى بشكل مؤكّد إلى تبنى الجماعة الجنوبية الإسلام والعربية لأنها مميّزان علويان مقابلة بمثل الوثنية وطرانات العجم . فالتمازج فى أفق الغلاة هو معسكر دعوة كبير لتغيير الملل واللسان .

أمل الأفروعريين فى تمازج الثقافات فى السودان معلق بحركة التصنيع التى بوسعها أن تزيل البقية الباقية من العوائق بين الجنوب والشمال<sup>(٤١)</sup> . ولسادات الامتزاز يحتاج أهل الجنوب إلى تقوية تأثراتهم بالعربية<sup>(٤٢)</sup> . وعليه يكون ناتج الامتزاز بين الجنوب والشمال إعادة إنتاج لإنسان سنار ، الذى هو أساس التركيبة الهجينة للسودانيين الشماليين . فمحصول الامتزاز بين الجنوب والشمال فى نظر الأفروعريين ستكون بمثابة طبعة لاحقة للسودانى الشمالى الذى لا عيب فيه حالياً سوى تجاهله لتراثه الأفريقى . وهذا التراث هو الذى يرمى الأفروعريون إلى استعادته لكى يستقيم السودانى الشمالى بين دفتى تراثه المزدوج . فالأفروعرابية تجعل إذاً من السودانى الشمالى نتاجاً للتاريخ الصواب فى السودان ، ومتوجاً لن خطته كلما اتسعت وتأثر التمازج بين الجنوب والشمال .

#### خامساً - محنة الأفروعريين فى الاستقطاب الثقافى :

الأفروعرابية دعوة إلى الوسيطة السعيدة . ولذا أعادت فرز وترتيب رموز الثقافة السودانية لكى تصح قراءة تلك الثقافة فى توازن الوسيطة المفيد بين العرب الخالص والأفارقة الخالص<sup>(٤٣)</sup> . ومع ذلك لم تُسعد الأفروعرابية أحداً ، فهى لم ترق للجنوبيين . نشرت جريدة ( الفجلنت vigilant ) الإنكليزية بتاريخ ١٤ / ٧ / ١٩٦٥ قصيدة بعنوان « الوحدة المغلفة بالسكر » لشاعر من أهل جنوب السودان يستنكر فيها دعوة الأفروعرابية . قال الشاعر :

تفترض الوحدة وجود فريقين

الفريقين اللذين يتفقان على التأزر

فمن غير المنظور في الوحدة أن تقوم على أشلاء آلاف الضحايا

ولا على فوهات جيش منفلت مأمور أن يستأصل شأفة ( الجنويين )

ويمضى المقطع ليشير إلى « خطيئة العرب » وهى هجرهم التمثيل المناسب للجنوبيين في أجهزة ، بعد مؤتمر المائدة المستديرة الذى انعقد عام ١٩٦٥ للمصالحة بين الجنوب والشمال . قال الشاعر :

غير أن الطبيعة نفسها تأبى

أن تتحد الصحراء والسافنا ( الغابة )

غير أنهم ابتذلوا عدل الطبيعة ، حين ظنوا أن بإمكانهم توحيدها بمحض القوة .

فقد تلزم الجنوبيين ضرورات التساكن القومى إلى اكتساب اللغة العربية أو عادة عربية إسلامية . غير أنهم سيقاومون كل ميل لجعلهم يتبنون النسبة العربية المقترحة من قبل الأفروعربيين إلى جانب نسبتهم الأفريقية المؤكدة . وستبدو لهم الدعوة إلى إعادة إنتاجهم ، عبر التمازج الثقافى كطبعة لاحقة لإنسان سنار ، نوعاً من الغش الثقافى لا الحوار . فالجنوبيون محاذيرهم كثيرة ، الصادق منها والمخترع ، حيال عرب الشمال . وهذه المحاذير واضحة في دلالات الازدراء والمقت التى تجرى بها كلمة عربى على ألسنتهم . بل إن بعضهم لا يزال يحدس أن أفضل المخارج لمسألة السودان أن يحزم عربيه حقائبهم ويقطعوا البحر الأحمر . وهذا اعتقاد بعيد بما لا يقارن مع النسبة الجزئية إلى العرب التى تقدمها لهم الأفروعربية .

من الجانب الآخر ، جردت التوفيقية الطوباوية الأفروعربيين الليبراليين من كل مصداقية . ولذا يبدون في استقطاب الثقافات الجارى في بلدنا خلواً من كل قوة تفاوضية . فحيلهم التوسط بالهجنة مردودة . فقد جاء في الاحتجاج عند منصور خالد في حلقة تناولت مسألة جنوب السودان بما يلى :

« إن تعريب وأسلمة شمال السودان قد تمت بالتدريج عبر فترة طويلة من الزمن وفي إطار تلاحق ثقافى سلمى . وهو التلاحق الذى بلغ الغاية حتى إن أولئك الذين يبحثون عن تفردهم في أى من العروبة والإسلام إنما يحرقون في البحر »<sup>(٤٤)</sup>.

وقال عبد الله النعيم في الحلقة الدراسية نفسها ، وفي المعنى نفسه ، ما يلي :

« المحاولات الجارية للتشديد على هوية إسلامية أو عربية خالصة مزعومة لأى من أقاليم السودان هي محاولة مضللة وسلبية في آن معاً » <sup>(٤٥)</sup>.

وفي الكلمتين تفاوض واضح بالأفروعرية قد لا أتفاءل بحظه من القبول لأطراف الاستقطاب في المسألة الثقافية السودانية .

وعندى إجمالاً أن خلع أو تحجيم الهوية أو الثقافة العربية هو إما غش ثقافى أو يأس . فالطريق فيما أرى إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافى ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنعرات وأنواع التحريم التى تغص بها ثقافتهم تصدياً بالأصالة عن أنفسهم ، لانيابة عن أحد . ويستلزم ذلك وقفة مستنيرة إزاء الذات وقدره على تحرى النقد ، وتحمل تبعاته . ولا أحسب أن حملة الثقافة الأفريقية ممن يرغب فى المزج بهم كلاعيين رئيسيين فى أجندة تفتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح فى نظرى مثلاً أن يدعى من يزعم أن تعاطى الخمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كعربى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبته فى أفريقيا التى الخمر فيها بعض الماء أو الغذاء أو أنخاب الطقوس . والأهم من ذلك كله ألا يتأسى العربى المسلم لفقدان الجنوى حريته فى شرب الخمر ، قبل أن يتأسى هو لفقدانه الحق ذاته . فحملة الثقافة الأفريقية قد يرغبون أن يروا العرب المسلمين فى السودان متمتعين بحقوقهم فى الاعتقاد والرأى وأنواع الشغف الأخرى أولاً ، قبل أن يصدقوا مشروع الأفروعريين الحضارى .

ومن الجانب الآخر فخطه الأفروعريين لاستخدام المكون الأفريقى فيهم وحقوق الجنوبيين لنصرة آراء لهم فى الحياة السياسية والاجتماعية هي خطة مكشوفة للغلاة من الدعاة الإسلاميين . فهم يرون الليبراليين من الأفروعريين إنما يدسون مشروعاتهم العلمانى وراء تظلمات الجماعات الأفريقية غير المسلمة . وهذه الخطة الأفروعرية فى نظر الغلاة مجرد حيلة فى علم الخيل . فقد قال الشيخ الترابى ، « إن مناصرى العلمانية منافقون مارقون من بين صفوف المسلمين لا يستطيعون الجهر بمعارضتهم للإسلام ، بل يتصنعون الغيرة على حقوق المواطن السوية ، وأنهم بحماية الأقلية غير المسلمة فى الجنوب يريدون أن يلقنوا تلك الأقلية لتعبر عن أهوائهم التى لا يستطيعون أن يقصحو عنها » <sup>(٤٦)</sup> . وهكذا لم يقض للأفروعرية الموسومة بالوسطية أن تسعد أحداً ؛ وهذا باب فى الإخفاق كبير .

## خاتمة

صفوة القول : إن الأفروعرية هي صورة أخرى من صور الخطاب العربى الإسلامى الغالب فى السودان . وهى كخطاب غالب تنهض على محورين : المحور الأول ، هو تمييز «إنسان سنار» - نواة السودان الشمالى - عما عداه من أناس فى الوطن . ولذا تنظر الأفروعرية إلى الحركة التاريخية فى السودان كحركة مستمرة صائبة من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشماليين والجنوبيين ، لإصدارات متكررة من ذلك الإنسان ؛ أما المحور الثانى فهو تشويه الأفروعرية لموضوع خطابها وهو الأفريقى . ففى تنقيها عن الأفريقى المطموس السودانى الشمالى انتهت الأفروعرية إلى اختراعه كبداى نبيل . وككل بداى نبيل ، صدر الأفريقى من حوار الأفروعرية مصنوعا من محض معطيات ومسبقات وتكهّنات وتشهيات لا أصل لها فى واقع الحال .

لقد أرادت الأفروعرية ، باستردادها المكون الأفريقى فى العربى السودانى المسلم ، أن تضرب عصافيرين بحجر واحد ، أن تدس خلال ذلك مشروعا خاصا بها فى تفكيك محرمات الحضارة العربية الإسلامية التى سدت على يقاعتهم منافذ الإشباع . أما الأمر الثانى فهو تظلمين الجنوبى إلى أمنه الثقافى فى أروقة مفهومها للتمازج ، الذى للأفريقية فيه مكان ، على خلاف نموذج الغلاة من الإسلاميين والعرويين .

من الواضح أن برنامج الإصلاح الأفروعرى للثقافة العربية الإسلامية لم يحالفه التوفيق . وواضح كذلك أن الجنوبيين لم يطمئنوا إلى وعده أو شروطه فى قدر من التعريب والأسلمة . وهذه بعض دلالات الاستقطاب الثقافى المتفجر فى السودان .

إن أفضل الطرق عندى أن يكف أبناء الشمال العربى المسلم عن خلع بعض حضارتهم بدعوى المهجنة . فأوفى الضمانات للأفريقيين فى الوطن هى يوم يرونها قد وطنوا حرياتهم كعرب ومسلمين فى باطن ثقافتهم . فالاحتجاج بحقوق الأفريقيين المعاصرين أو ممن يزعم الأفروعريون أن دماءهم ، كأسلاف ، قد استقرت فىنا هو خطة سلبية جدًا . فأهدى السبل إلى السلام والنهضة الثقافية فى السودان هو الإقرار بقوامين ( أو أكثر ) للثقافة السودانية . قد تتمتج هذه القوامات وقد تتبادل التأثير والتأثر ، مع احتفاظ كل منها باستقلال الدينامية من حيث المصادر والتميز والتوق .



## الهوامش

- (١) انظر محمد عبد الحى ، الصراع والهوية ( [ د.م.د.ن. ] ، ١٩٧٦ ) ، ص ٢٩-٦ ( بالإنكليزية ) .
- (٢) المصدر نفسه . ص ٨-٩ .
- (٣) المصدر نفسه . ص ١٩-٢٠ .
- (٤) المصدر نفسه . ص ١٢-١٣ .
- (٥) المصدر نفسه . ص ٢٣ .
- (٦) المصدر نفسه . ص ٢٧ .
- (٧) انظر : محمد عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربي في السودان » ورقة قُدمت إلى : جامعة الخرطوم ، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ، مؤتمر القومية السودانية في ضوء التعدد العرقي والتنوع الثقافي ، الخرطوم ، ٢٦-٢٨ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٥ .
- (٨) عبد الحى ، الصراع والهوية ، ص ٢-٥ .
- (٩) ج. ترمغهام ، الإسلام في السودان [ د.م.د.ن. ] ، ١٩٤٩ ، ص ١٤٩ .
- (١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
- (١١) « حوار مع النور عثمان » الأيام ، ٢٤ / ٣ / ١٩٧٩ .
- (١٢) انظر : محمد عبد الحى ، قصيدة « العودة إلى سنار » .
- (١٣) المصدر نفسه .
- (١٤) كتب محمد عبد الحى إن تاريخ الثقافة السودانية يبدأ بقيام ممالك التلاحح الإسلامية العربية الأفريقية ، ومن بينها دولة الفونج بسنار . فترة قيام تلك الممالك عنده ( هي التي بدأت في إنتاج ثقافة سودانية - وأعني بكلمة ثقافة كل طرائق حياة مجموعة ما - لقد امتزج العنصران الأفريقى والعربى وكونا عنصرا ( أفرو عربيا ) جديداً ليس بعربى ولازنجى ... إنه نتاج لقاح هذين العنصرين ) . انظر : محمد عبد الحى ، « نحو ثقافة أفرو عربية » الرأى العام ، ٢٤ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (١٥) المصدر نفسه .
- (١٦) وهى الكلمة التى رد عليها صلاح أحمد إبراهيم فى : الصحافة ، ٢٥ / ١٠ / ١٩٦٧ ، واتهم النور بالظمن فى العروبة .
- (١٧) عبد الحى ، « نحو ثقافة أفرو عربية » .
- (١٨) محمد المكى إبراهيم ، « المستقبل الحضارى في السودان » الرأى العام ، ١٣ / ١٢ / ١٩٦٣ .<sup>١</sup>
- (١٩) عبد الحى ، المصدر نفسه .
- (٢٠) إبراهيم ، « المستقبل الحضارى في السودان » الرأى العام ، ١٥ / ١٢ / ١٩٦٣ .

- (٢١) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ٨ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٢) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٥ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٣) المصدر نفسه .
- (٢٤) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٣ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٥) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ١٥ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٢٦) المصدر نفسه .
- (٢٧) المصدر نفسه .
- (٢٨) المصدر نفسه .
- (٢٩) المصدر نفسه .
- (٣٠) المصدر نفسه ، في : الرأي العام ، ٨ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٣١) عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » .
- (٣٢) عبد الحى ، الصراع والهوية ، ص ٢٧ .
- (٣٣) محمد المكى إبراهيم ، « الجنوب في شعر المجذوب » مجلة الإذاعة والتلفزيون والمسرح ، العدد ٣٦ (٧ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٦) .
- (٣٤) عبد الحى ، « مفهوم الزنج في الشعر العربى في السودان » ، ص ١٢ .
- (٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- (٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٢ .
- (٣٧) إبراهيم « الجنوب » مجلة الإذاعة والتلفزيون والمسرح ، العدد ٣٥ (٣٠ أيلول / سبتمبر ١٩٧٦) .
- (٣٨) انظر : تقرير لجنة التحقيق في تلك الحوادث .
- (٣٩) إبراهيم ، المصدر نفسه .
- (٤٠) المصدر نفسه .
- (٤١) عبد الحى ، « نحو ثقافة أفرو عربية » .
- (٤٢) إبراهيم ، « المستقبل الحضارى في السودان » الرأي العام ، ١٣ / ١٢ / ١٩٦٣ .
- (٤٣) سعد حامد حريز ، « المقومات الثقافية للقومية السودانية » الصحافة ، ٢ / ١٢ / ١٩٦٨ .
- (٤٤) من كلمة له في حلقة دراسية انعقدت في أمريكا في عام ١٩٨٧ حول مسألة جنوب السودان .
- (٤٥) من كلمة له في الحلقة الدراسية نفسها .
- (٤٦) من محاضرة له عن تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان .

# العروبة والإسلام في السودان بين الرعاية والدعاة

من أوضح المقولات شيوعاً عن الجماعة العربية الإسلامية في السودان ( وهي الجماعة التي يعرف بها السودان كقطر عربي إسلامي بين الدوائر العربية الإسلامية ) أنها رأس الجسر بين العرب وأفريقيا . وقد ترتب على هذه المقولة أن أصبحت هذه الجماعة ملزمة ، قومياً ودينياً ، بنشر العربية مبتدئة بجيرتها من الأفريقيين بجنوب السودان ، وأصبح السودان بواقع هذه المهمة مقرّاً لمنظمات دعوة عربية إسلامية كثيرة ، مثل معهد الخرطوم الدولي للغة العربية ، ومعهد تعليم العربية لغير الناطقين بها سابقاً ، والمركز الإسلامي الأفريقي ، ومنظمة الدعوة الإسلامية وفروعها المتخصصة مثل : الوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة ومؤسسة دان فوديو الخيرية للتجارة والمجلس الأفريقي للتعليم الخاص والجمعية الخيرية الأفريقية لرعاية الطفولة والأمومة ..

ويلورت مقررات المنظمات القومية العربية الإسلامية ، بجلاء كبير ، مهمة الدعوة الموكله للسودان لبياشرها في أفريقيا . فمن الأهداف القومية العربية لمنظمة التربية والثقافة والعلوم العربية نشر اللغة العربية وتعريب المدرسة والمجتمع تعريباً كاملاً في الدول العربية والأفريقية ذات الأوضاع الثقافية الخاصة ، والمنضوية في جامعة الدول العربية مثل موريتانيا والصومال وجيبوتي وجنوب السودان . ومن أهداف المركز الإسلامي الأفريقي في الجانب الآخر « العمل على نشر الإسلام وتعميق الثقافة الإسلامية في أفريقيا » .

ويجب الاعتراف ، أولاً ، بأن هذا الدور المرسوم للجماعة العربية الإسلامية في السودان دور مرهق جداً .. فقد كان بإمكان هذه الجماعة أن تنعم بوقوعها على هامش مضخّات الحركة والتجدد في الثقافة العربية والإسلامية مثلها مثل أية جماعة (●) كلمة قدمتها إلى المنتدى الثقافي لمهرجان الشباب العربي في الخرطوم في

نوفمبر ١٩٨٧ .

أخرى ، لولا وقوعها ك ( ثغر ) أو ( رباط ) ، بالمصطلح الجهادي ، في تماسها مع جماعات أفريقية يظن حملة الأديان الكتابية ، بها في ذلك الإسلام ، أنها خلاء من العقيدة ، وهو الوضع الذي استرعى انتباه الدوائر العربية بتعليقات فكرية متشددة أو بمؤسسة تبشيرية أو أخرى حتى تنشر العروبة والإسلام من حولها . فتحويل ( الهامش ) الثقافي إلى ( ثغر ) ثقافي أمر صعب ولذا تلقى هذه الجماعة العربية الإسلامية حرباً وعجزاً كبيرين ، حين تتصرف وفقاً لعقلية ( الثغر ) بإمكانيات ( الهامش ) ، وهذا باب يغرى ببحث ليس هذا مكانه . هذا الدور الموسوم للجماعة العربية الإسلامية السودانية قائم على فكرة ثقافية محدودة جداً . فقد أراد العرب والمسلمون بعد تحررهم من سطوة الاستعمار المباشر أن يدخلوا السباق مع النصرانية والأفرونج إلى كسب أفريقيا إلى ثقافتهم ودينهم . وقد تبنا لهذه الغاية الفكرة الخاطئة التي تستبطن كل تبشير ثقافي ، وهي اتهام الجمهور المراد كسبه بخلو الوفاض من الثقافة والدين . وأصبحت أفريقيا ميداناً لصراع مكشوف بين النصرانية والإسلام . وتحاول دوائر الدعوة الإسلامية ، التي بدأت بالتبشير المنظم حديثاً ، تحسين أدوات عملها واستعارة الأبعاد الاجتماعية التعليمية التي أتيقنها التبشير المسيحي . وهذه الاستعارة واضحة جداً في البنية الأساسية لمنظمة الدعوة الإسلامية . وهذا مما يجعل الدعوة للعروبة والإسلام في شكلها الراهن ردة فعل للتنصير والتفريغ تحتوى نموذجها الفكري والتنظيمي .

وقد شقينا في الجماعة العربية والإسلامية السودانية طويلاً وكثيراً من الافتراض الأساسي وراء الدعوة للعربية والإسلام ، كما رسمها منهج الدعوة القومية والإسلامية ، فقد ترتب على استعدادنا للقيام بدورنا المرسوم أن تعاملنا مع الجماعات الأفريقية المقيمة لنا في الوطن السوداني كرجلة بلا ثقافة ولا دين .. فقد اهتمنا لغتهم بالعجمة ودينهم بالوثنية ، واتصلت دعوتنا الفكرية المدعومة بإجراءات الدولة الوطنية لكسر المقومات اللغوية والدينية لهذه الجماعات الأفريقية لتستبدل لغتها باللغة الصواب ( العربية ) والدين بالدين الصحيح ( الإسلام ) . وترتب على هذا الموقف أن نشأ سوء تفاهم أصيل بين الجماعة العربية الإسلامية والجماعات الأفريقية في السودان ، وهو سوء التفاهم الذي تفجر في حرب أهلية متصلة ومقطعة ، طوال الثلاثين سنة الأخيرة منذ نيل السودان للحكم الذاتي في ١٩٥٤ م .

يجب الإقرار أن الجماعة العربية الإسلامية ، بفضل مهمة الدعوة الموكلة إليها ، قد انتهت إلى منهج خاطئ حيال ديمقراطية التساكن القومي بالسودان . وفيما يلي أجمل أنواع الكساد والبوار التي ترتبت على ذلك :

١ - أدت وظيفة الدعوة موضع النقاش إلى تشويين كبيرين في بناء الدولة السودانية :

( أ ) في أكثر الأحوال لا ينبثق المطلب لإرساء الدولة المسلمة في السودان من حاجة باطنية للمسلمين تجسد أشواقهم للتقوى والعدل الاجتماعي ، فقد كان - دائماً - لحاجات الجهاد والتبشير الخارجية اعتبار عظيم في هذا المطلب .

(ب) لقد أصبح من الصعب عند الكثيرين عن تشربوا وظيفة الدعوة القومية العربية والإسلامية أن يوازنوا بين مهمتهم كرجال دولة مسئولين عن جماعات وطنية متبانية الثقافات ، وبين مهمتهم كدعاة دعوة مخصوصة .. وكثيراً ما تغلب الداعية على رجل الدولة وهذا ما يفسر التوتر بل الإخفاق الذي لازم بناء الدولة السودانية لعقود ثلاثة .. وقد لمس السيد/ جون قرنق ، زعيم ما يسمى بجيش وحركة تحرير شعب السودان ( الذي اتفق معه في مظلله واختلف معه في جملة تكتيكاته ) ، هذه المفارقة بفطرة سليمة .. فقد قال قرنق : إن رجال المجلس العسكري الذين حكموا البلاد بعد سقوط غيري بفضل ثورة أبريل ١٩٨٥ أرادوا استرداد مدينتين وكان جيشه قد سبق واستولى عليهما . وقد أراد المجلس العسكري ، في زعم قرنق ، أن يسترد المدينتين قبل بدء مفاوضات - ( كوكا دام ) الشهيرة التي دارت بين أحزاب وجماعات من شمال السودان وجنوبه ، وبين حركة قرنق لإحلال السلام في جنوب السودان .. ولغاية هذا الاسترداد زعم قرنق أن رجال المجلس العسكري توجهوا إلى أقطار ( عربية ) مجاورة ليقولوا : إن العروبة والإسلام في خطر من جراء نشاط حركته . وأضاف قرنق ( انتبهوا فليس السودان هو الذي في خطر إن الذي في خطر هو الإسلام والعروبة ) .. أراد قرنق أن يقول : إن العروبة والإسلام هما بعض فعاليات السودان ، لا الفعالية الوحيدة في السودان .. فالذي خرج يستنفر القوم إلى نصرة العروبة والإسلام ، في الذي اقترحه قرنق ، هو الداعية لا رجل الدولة . والذي نخشاه أن يأتي مستقبلاً للحكم في السودان أفراد من الطاقم الذي تدرج وتربى في مؤسسات الدعوة القومية العربية والإسلامية ( بشروط خدمتها الميسرة فأجرها بالدولار وضرائبها معفاة وعلاقاتها المهنية تتسع إقليمياً وعالمياً ) الذي تعمق عنده أن الجماعة العربية الإسلامية في السودان موجودة ؛ حيث هي بالوكالة عن العرب والمسلمين ، لا بالأصالة عن نفسها .. فما نخشى عليه ، في هذا الباب ، أن تتدهور أكثر فأكثر العلاقة بين الدولة والدعوة إذا قاد كادر الدعوة ، هذه ، سدة الحكم .

٢ - موقفنا في الجماعة العربية السودانية في اشتراط التعريب والإسلام للتساكن القومي في السودان أدى ، ويؤدي ، إلى إفقار فكري شديد للخبرة العربية الإسلامية ، فقد كان المأمول أن يثير تباين اللغات والثقافات في السودان شغف الجماعة العربية الإسلامية للتعرف على إشكالات وجهاليات وسياسات هذا التباين . وهو شغف من شأنه أن يولد علماً عربياً إسلامياً رصيناً في السياسة واللغة والاجتماع وغيرها ..

فقد كان المنظور أن يتأمل هذا العلم ، من معطيات عربية إسلامية ، هذه الظواهر الإنسانية الرصينة التي لامتسها هذه الجماعة العربية المسلمة في أفريقيا . فمن آيات كسادنا الفكري البليغة انقطاعنا عن هذا الفحص الصعب ، واكتفينا بملاحقة الجماعات الأفريقية لتبديل جلدتها الثقافية أو ليقبلوا صاغرين درجة ثانية من المواطنة في بلدهم .

٣ - أصبح حتى القدر الذي ترضى أن تأخذ به الجماعة الأفريقية من الثقافة العربية متهماً في نظرها . فاعداد متزايدة من الجنوبيين في بلدنا تميل حالياً نحو قبول اللغة العربية كلغة للتفاهم القومي العام في السودان . فقد جاء عند جون قرنق مثلاً ( لا يصح القول : إن العربية هي لغة العرب .. لا .. فالعربية هي لغة السودان ) . ولكن التاريخ الخاص الذي ربط فيه الدعاة ربطاً وثيقاً بين نشر للعربية ونشر الإسلام أدى إلى ما أدى إليه من تشكيك .. يقول د/ عشاري ، عن هذا التاريخ الخاص لتلاؤم عمليتي التعريب والأسلمة ، ما يلي :

« إن تعريب جنوب السودان قد ارتبط في مسارات تنفيذه التاريخية وفي إرصاصاته الآنية ببعد إسلامي . كما أن أسلمة البشر والمؤسسات السياسية قد ارتبطت بطريقة مباشرة قاصدة أحياناً ، وبطريقة ضمنية أحياناً أخرى ، بالتعريب . وقد انعكست هذه العلاقة اللازمة بين الأسلمة والتعريب في أشكال ردود الفعل الجنوبية على الأسلمة وعلى التعريب كل على حدة أو كليهما مجتمعين ، فأصبح رفض الجنوبيين للأسلمة عنصراً من عناصر الرد على التعريب . كما أن الخطاب ( أى القول والرأي ) الجنوبي الذي تصدى لرفض الأسلمة والإسلام والدستور الإسلامي وحكم الشريعة الإسلامية قد اشتمل على بعض الرفض للتعريب .

فالجماعة الجنوبية على حق ، حين ترى أن رضاءها بقبول العربية ، كلسان مشترك للسودانيين ، لا ينبغي أن يترتب عليه تحوّلهم إلى عقيدة أخرى .

وهناك طريقتان مطروحتان لجدوى ومعنى مساهمة الجماعة العربية الإسلامية السودانية في السودان وأفريقيا . وهناك طريقة الذين روجوا ليكون وطنهم موطن هذه الجماعة

( السودان ) ، رأس جسر يقفز منه الإسلام والعربية إلى أفئدة ولسان الأفريقين . وهذه طريقة الدعاة الذين فتحوا السودان لمؤسسات الدعوة العربية الإسلامية لتعينهم ويعينوها على دعوتها . وطريقة الدعاة هذه ترى أن الجماعة العربية موجودة في السودان بالوكالة عن العرب المسلمين لغاية نشر الإسلام والعروبة . وهذه طريقة خطيرة كلفت بلادنا حرباً أهلياً ضروساً . وقد أردت بهذه الورقة نقد هذه الطريقة ، وهناك طريقة أخرى ترى أن الجماعة العربية الإسلامية السودانية موجودة في السودان بالأصالة ؛ أى أنها ليست بعثة تبشيرية موفدة إلى رباط في السودان . وهذه الطريقة ترى أن أفضل نهج لهذه الجماعة أن تستقى خبرة الإسلام والعروبة لتبنى ، بفراصة وفطرة ، الوطن العربى الأفريقى المتباين الشائك في السودان . وترى هذه الطريقة أن نجاح هذا البناء يعطى الإسلام والعروبة مصداقية ، قليلاً ما وقعت لهما في تاريخنا الحديث . وهذه الطريقة اسمها طريق الرعاية في معنى أضيق مما أراده النبى ﷺ في ( كلكم راع .. ) ، وسيحتاج الرعاية إلى هذه المصداقية حاجة كبيرة ؛ لأنها أساس كل دعوة ناجحة .







## القمح والذهب :

وصف الشاعر المصري المرحوم صلاح جاهين القمح بأنه مثل الذهب . ولم يرتح الشاعر لهذا الوصف طويلاً حين بدا له أنه استورد مشيهاً به من خارج عملية الكدح الإنسانى التى تثمر القمح . وراجع الشاعر نفسه ورأى فى ازدهار القمح الذهبى تضليلاً للناس عن منشئه الفقير الصعب . ولذا قال الشاعر عن القمح فى نفس ديوانه كلمة سلام :

القمح مش زى الذهب  
القمح زى الفلاحين

ليؤسس نقلته من الشعر كأنسام من الجبال المترف إلى الشعر فى دهاليز البطش الاجتماعى والقوة ، أى من البوطيقا إجمالاً إلى البوطيقا الاجتماعية .  
التنوع وفرة أم غبن :

ونجد بإزاء تعريف « التنوع الثقافى » هذه المرواحة بين « الذهب » و « الفلاحين » . فالغالب فى تعريف التنوع الثقافى هو إحصاء مفرداته من أعراق وألسن ومؤسسات وعوائد وأعراف ومعتقدات وكرام معتقدات وشعوب جوار . وصارت عبارة إن « السودان يمثل عالماً إفريقيًا مصغراً » مثلاً بليغاً على احتواء السودان لآيات الثقافة المبتوشة فى أرجاء القارة . وهذا تعريف لا غبار عليه إلا أنه يقعد بنا عن بلوغ الوعى بالشروط الاجتماعية التاريخية والسياسية التى حكمت ، وتظل تحكم ، تعبير حملة تلك

(\*) كلمة قدمتها فى مؤتمر عن التنوع الثقافى والسياسة الثقافية فى السودان ، نظمه معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بالتعاون مع منظمة فردريش إيبيرت بجامعة الخرطوم فى أغسطس ١٩٩١ .

التنوع  
الثقافى  
كغبنينة  
سياسية

المفردات الثقافية عن خبرتهم وإمكاناتهم على النطاق الوطنى . وستتروح هذه الورقة أنّ الوعى بالتنوع ليس وعياً بسوفرة المفردات الثقافية ، أى أنّ التنوع ليس كالذهب . فعند أقسام كبيرة من السكان ، مَن يتمتعون إلى غير الثقافة العربية الإسلامية الغالبة ، وفى الشروط الاجتماعية والثقافية التى قيدت تعبيرهم الثقافى ، فإنّ التنوع هو «الفلاحين» أى أنّه وعى بالسوفرة المهدرة .

لقد أراد جاهين بنقلته من البويطيقا العامة إلى البويطيقا الاجتماعية أن يقول بأنّ القمح هو بعض فقر وشقاء وغبن الفلاحين . وصحّ عندى أنّ الوعى المناسب والغالب بالتنوع الثقافى هو حس بالغبن الثقافى . وهو غبن يحاصر تعميم أية مفردة ثقافية أو طبيعية من واقع بيئة سودانية محدودة لتصح على السودان بأسره . فقد جربت خلال خريف هذا العام المباحث (١٩٩١) أن أثنى على حصيد الغيم الذى طمس كبد الشمس الصحراوية فى الخرطوم قائلاً : « يا الله ، هذا أجل مناخ فى السودان » ، فنهنى مواطن من جنوب البلاد أنّه ربما كان ذلك أجل مناخ فى الخرطوم . ولكننى لم أقف بعد على جلائل المناخات فى السودان .

ونجد فى هذا السياق من يحتج فى مضمار العلاقات الخارجية على المفاضلة فى العلاقات الخارجية لأقاليم السودان ، فمن رأى المحتجين أنّ وصف علاقة السودان بمصر كعلاقة خاصة أزلية إنّما هو تكريس لعلاقة خاصة بين أقاليم سودانية شمالية بذاتها مع مصر . وقد ترتب على هذا التمييز أنّه حين تسوء العلاقات مع مصر لا تتأثر حركة المواطنين القادمين أو المسافرين إلى مصر ، انتظاراً لا نقشاع سحابة الصيف من أفق العلاقة الأزلية . غير أن سوء العلاقة مع ليبيا يتضرر منه السودانيون من مواطنى الولايات المتاخمة لها فيؤذهم جهاز الأمن ويستطعمهم ، بوصفهم عملاء للنظام الليبى ، أو أعضاء فى حركة المعارضة السودانية التى كانت ترعاها ليبيا خلال عهد نميرى .<sup>(١)</sup>

وفى مضمار التعليم يشتكى البعض من كتاب المطالعة الوحيد الفريد فى المرحلة الابتدائية الذى يلعب دور البطولة « الجمل » أداءً وصورةً ومجازاً ، فى حين أنّ الجمل حيوان غريب جلياً على بعض أقاليم السودان التى يستذكر تلاميذها هذا الكتاب .

وعلى ثراء السودان فى اللغات ( التى ربت عن المائة لغة ) فإنّ الطريقة التى حجبت بها تلك اللغات عدا العربية عن الجدوى التعبيرية البلاغية لصالح اللغة العربية قد أصبحت مدخلاً لوعى بالاضطهاد للناطقين بها . لقد اختيرت اللغة العربية حقاً لغة قومية منذ أيام الجمعية التشريعية فى عام ١٩٤٨ ، بالنظر إلى انتشارها التاريخى على الرقعة السودانية

وصيرورتها لغة تفاهم عامة بين الجماعات السودانية المختلفة . إن اختيار العربية لغة رسمية للدولة انتهى بنا إلى قصر تعريف « المواطن السوداني » ، ليصبح هو الشخص الذي يحسن الحديث بالعربية ، أى هو ذلك الجزء من الكل ( الدولة ) الذى يتكلم بالعربية غير عامل بنص الدستور . وهذا باب فى الغيبة كبير . وأضرب لهذا التقييد المتعسف للمواطنة مثلاً إثنوغرافيا تابعت من خلال أجهزة الإعلام ، خلال أحداث ٢ يوليو ١٩٧٦ التى اشتهرت بـ « حادث المرتزقة » ونشرته كملحق لكتايبى « الماركسية ومسألة اللغة فى السودان »<sup>(٢)</sup> جاء فى ذلك الملحق ما يلى :

بين كتابة هذا المقال وطبعه خرجت مسألة اللغة من حال الكمون لاتصالها بأحداث ٢ يوليو ١٩٧٦ ، ولدى استخدامها للتفريق بين المواطن وبين الأجنبى المرتزق ، كانت السطور الدالة تحت الصور فى الصحف تقرأ : ادعى هذا المرتزق ، أنه لا يفهم كلامنا ( الصحافة ١٩٧٦ / ٧ / ٨ ) وكان مذيع التليفزيون يؤشر على معتقل أو آخر قائلاً : هذا لا يتكلم العربية . قال بعض مواطنى قرية العجيعة ، الذين ألقوا القبض على بعض مسلحي الجبهة الوطنية المعارضة ، إنه ليس هناك ممن ألقوا القبض عليهم سودانى واحد ، فكلهم يتحدثون لهجة غير مفهومة . وقد رد أولئك المواطنون التزام من قبضوا عليهم الصمت لأنهم لا يفهمون الأسئلة فى سهولة ، وكذلك لا يريدون فضح سر بلدانهم الأصلية ( الأيام ٧ / ٦ ) . وقالت مذيعة لأمعة تعرضت للحجز بواسطة بعض مسلحي الجبهة الوطنية إن من بين أولئك : « اثنان سودانيان واثنان لا ينطقان حرفاً عربياً » ( الأيام ٧ / ٢٠ ) . وقد فات على « ود العرب » ( وهو النمط الذى كانت تحيزاته موضوعاً نقدياً فى الكتاب ) أن العربية لسان أكثر من دولة وطنية ، من بينها ليبيا ، التى زعمت الحكومة اشتراك بعض مواطنيها كمرتزقة فى الهجمة . وجرى بذلك استدراك اقتضى دخول اللهجة العربية الليبية ضمن ما يمكن الاستدلال به على المرتزق الأجنبى ( الأيام ٧ / ٦ والصحافة ٧ / ١٠ ) . ولقد بدا فى بعض ما نشر فى الصحف فى تلك الأيام ما يوحى بالمطابقة بين اللغة العربية التى أصبحت اللغة الوحيدة للسودانى ، وبين لهجة أو لهجات عربية سودانية بعينها . ففى سياق مقال مخصص للبرهنة على أن مسلحي الجبهة الوطنية مرتزقة أجنبى ، ورد أن صبياً ألقى عليه القبض سئل عن دوافعه للاشتراك فى الهجمة فأجاب :

- خالى أجربنى وجابنى قال أجى أشكل ماه ( الأيام ٧ / ٦ ) . كما كتب أحدهم صورة قلمية من وحى الأحداث سماها ( المهمة والتحالف ) ، وفيما يسأل المرتزق محمود ( الذى حضر من البعيد البعيد ) قائد مجموعته بقوله :

- مولانا زول ده بقول دكتور نكلتي ، اقتلوه ، اضربوه ، دكتور ترا ولا بس زى دا ..

إن اختيار الكاتب لهذه اللهجة العربية السودانية الواسعة الانتشار بغرب السودان لغة لشخصه قد حدد رأيه الواعى أو غيره بشأن اللهجة العربية التى ينبغى للسودانى أن يتحدث بها ( حتى لا يكون مرتزقاً أجنبياً ) .

على ضوء أحداث ٢ يوليو ، كما رأينا ، اتصلت مسألة اعتبار التنوع اللغوى مباشرة بحقائق العدالة البسيطة . فمن حق المواطن أن لا يتعرض للملاحقة ، ولا تحد حريته إجمالاً ، لأنه يتعثر فى العربية أو لا يتحدث بها إطلاقاً ، لأن هناك أشخاصاً مثله فى أداثهم بالعربية تتهمهم الدولة بالتمرد عليها . لقد أشهرت دولة النميرى بينة اللغة فوق الرؤوس أثناء أحداث ٢ يوليو . وتضرر من جراء ذلك بالفعل مواطنون سيقوا إلى معسكرات الاعتقال والتعذيب ، وبقي مواطنون آخرون يتمنون أن لا يجنّوهم لسانهم أو يدل عليهم . فانظر كيف اخترلنا « ذهب » وفرة اللغات عندنا حتى انغبين الناس .

### كيف تهرب الحركة القومية الجامعة إلى الأمام من فرط الوفرة ؟

ومما يركز تعريف التنوع الثقافى كغبين ، أن إحصاء مفردات ذلك التنوع وإشهارها لم يسق إلى الوعى بها ، أو الالتزام بتوطيئها فى الثقافة السودانية الجامعة . خلافاً لذلك ، فغالباً ما قاد ذلك الإحصاء إلى الخشية منها على قوام الوطن . فأكثر دعاة الوحدة القومية أو الوطنية ، وعلى اختلاف منطلقاتهم الأيديولوجية ، يتذرعون بهذه الوحدة للانصراف عن العناية الجدية باللغات السودانية عدا العربية . فالذين يتعللون بالعربية كأداة مفردة للوحدة الوطنية مثل إبراهيم إسحاق إبراهيم<sup>(٣)</sup> ، والذين يتعللون بحتميات علم اللغة الاجتماعى مثل عشارى أحمد محمود<sup>(٤)</sup> يتجهون بطرق مختلفة إلى تقدير بائس جداً لمستقبل اللغات السودانية عدا العربية .

يرسم إبراهيم إسحاق للحركة القومية التاريخية خطة هى تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى ينتهى ذلك إلى التفاهم الوطنى الذى يجعل للذاتية السودانية الجامعة موضعاً مقدماً ، لدى جميع المجموعات السكانية ، مع احتفاظ كل من تلك المجموعات بآثارها الثقافية . ويسدى إبراهيم ، هنا ، روحاً سمحاً تجاه ثقافات الأقليات القبلية والقومية فى السودان . ولكن سياحته تنتهى حين يعالج مسألة لغات تلك الثقافات ؛ لأن إبراهيم يعتقد أن الحركة القومية تعمل لصالح هيمنة اللغة العربية فى السودان . وهو يطابق بين هذه الهيمنة وبين استئصال اللغات غير العربية فى السودان . ويستعلى إبراهيم باللغة العربية استعلاء حين يقول : إنه لا يرى بأساً فى هيمنة اللغة العربية ؛ لأنها لغة حضارية رائدة مستوفية لطرائق

التعبير والأبجدية ، نزاعة بصورة تاريخية إلى ابتلاع اللغات الأخرى . . ويستوفى إبراهيم أشراف ذلك الاستعلاء حين يصف اللغات القومية والقبلية بـ ( البدائية ) ، بتطابقه مع المفهوم العامي الذي يرى أنّ تلك اللغات (وطانات) في معنى القصور عن التبليغ المبين .

ونجد هيمنة اللغة العربية ، على ما عداها من لغات سودانية ، تأييداً من عشارى أحمد محمود ، وإن اختلفت أسبابه عن أسباب إبراهيم إسحاق اختلافًا بيّنًا . تناول عشارى التحولات الاقتصادية الاجتماعية والثقافية للمجتمع السوداني ليقوم منزلة لغات الأقليات التى عرّفها بأنّها اللغات التى تعيش فى خطر التلاشى ، وتحرم المتحدثين بها ، أو تعوقهم ، من حيازة القوة . وهو يعد كل لغات السودان عدا العربية فى لغات الأقلية .

خلص عشارى من نظرته الفاحصة للمجتمع إلى أنّ الأساس المادى والشعورى الذى ترتكز عليه لغات الأقليات يتفكك فى أوضاع هيمنة اللغة العربية المدعومة بالدولة . وانتهى عشارى إلى قانون أسماه « السريان التاريخى للغة العربية » الذى هو اتجاه لانحسار لغات الأقليات بين أهلها وهيمنة جامعة مانعة للغة العربية .

أهمية هذا الموقف من عشارى تجاه لغات الأقليات ليست فى وصفه المحايد واقعًا لغويًا بالسريان والانحسار . فواضح أنّ لعشارى أحكامًا قيمة متصلة بهذا الواقع اللغوى . فهو لا يظهر أية معارضة لما أسماه سعى السلطات السياسية إلى اتخاذ سياسة لغوية تنمى العربية كعماد للوحدة الوطنية . فيما يصادم هذه الوحدة المنشودة عند عشارى « قوى الشتات » التى تنطوى فى لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة . وبجانب هذا القول الصريح نجد أنّ عبارة عشارى نفسه مساقاة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية عن الوحدة الوطنية . فهو يسمّى خط هذه الوحدة ( انفلاتًا ) ، أى اطراد فى الحركة ، بينما يسمّى خط الشتات المنطوى فى لغاته العديدة ( انكفاء ) . فعشارى يعترف بالمشروعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أيدلوجية جماعية للتعينة ضد الهيمنة من قبل مجموعة سلطوية « إلا أننا ننبّه ( أى عشارى ) إلى أنّ هذا الشعار ينطوى فى جدليته على عنصر تشبثى رجعى يضمّر ، موضوعيًا وبغض النظر عن النوايا ، حتمًا فتوربا انفصاليا ، ويمش القضايا الجهورية » .

رأينا عند كلّ من إبراهيم وعشارى ، على اختلاف مناهجها فى النظر والتحليل ، أنّ الوحدة الوطنية دعوة جامعة مانعة تؤذيها دعوات الشتات والانطواء فى لغات محلية . وقد أتيح لعشارى فى مقالين نشرهما فى ١٩٨٦ ، و ١٩٨٨ أن يراجع صورته هذه عن الوحدة الوطنية ،

وأن يدعو إلى تحقيقها في السودان متعدد الألسن والثقافات . غير أن الشاهد هنا أن ثراء وتنوع مفردات الثقافة السودانية ، فيما رأينا في حقل اللغات ، غالباً ما أفزع الذين يتأملونه وولّد نظرات ومواقف تريد ضبط ذلك التنوع ، وردّه إلى مفردة واحدة آمنة . وعليه فإن إحصاء آيات التنوع ليس مدخلا للبوعى به واعتباره في الهندسة الثقافية للنهضة في السودان . ففى هذا الإحصاء فانت إنّا نحصى مفردات منقطعة عن العمليات الاجتماعية الثقافية التى قوامها الناس بأنصبتهم المتفاوتة من القوة والثروة والجاه . وعليه فقد رجّحتُ تعريف التنوع الثقافى كخبيئ ؛ لأنّ ذلك أقرب للإحاطة بدفع الناس ، كحملة للرموز الثقافية ببعضهم بعضا ، وكيف يبخسون الأشياء ويشمونها خلال هذا الدفع .

**يمكن لطريق النار أن يكون مفروشا بالنوايا الحسنة :**

ويمكن لاختزال التنوع أن يقع حتى عند أولئك الذين اشتهروا بإيلاء عناية مرموقة له . ففكرة العربية الأفريقية ( الأفروعرية )<sup>(٥)</sup> التى ألهمت جيلا من كهول الستينيات وشبابها ، هى مشروع أريد به استعادة المفردات الأفريقية فى الشخصية السودانية التى أهملناها من جزاء المبالغة فى التشديد على الانتماء العربى للسودان ، ولكن أكثر عناية الأفروعريين اتجهت إلى الهجين ، أو الخلاسى العربى الأفريقى ، الذى بدأ بـ ( إنسان سنار ) الذى هو أول ثمرة للتزاوج العربى الأفريقى حوالى القرن السادس عشر الميلادى ، وقت قيام دولة الفوننج السنارية . وبناء عليه فالأفروعريون ينظرون للحركة القومية التاريخية فى السودان كحركة صائبة من التمازج بين العرب والأفارقة ، بين الشماليين والجنوبيين ، من أجل إصدار طبعات لاحقة لهذا الإنسان السنارى المميز . وفى تمييز الأفروعريين لإنسان سنار ، نواة السودان الشمالى ، على ما عدها ، استباق لتلك الحركة التاريخية وقفز عالٍ فوق مفردات التنوع ليبلغوا أمن الكيمياء السنارية .

كرّست الأفروعرية ذرى إبداعها للاحتفال بالكيمياء السنارية ، وأذاعت ذلك فى قصائد مرموقة مثل « سنار » لمحمد عبد الحى « وبعض الرحيق أنا والبرتقالة أنت » لمحمد المكى إبراهيم . وحتى الثر الأفروعربى ينافس الشعر فى طقوس الاحتفال بالخلالسية وفى استباق جدل التنوع بالاختزال . فعبد الغفار محمد أحمد يقول :

« التنوع الثقافى فى هذا الإطار الذى أشرنا إليه تعبير من أبرز وجوه الشخصية السودانية ، يمنحها بهذا التنوع خاصية لا تتمتع بها شخصية أخرى فى القارة سواها ، تلك هى الشخصية

ذات الهامشية المتعددة الجوانب ، كما سهاها أحد الكتاب الأفارقة . إنها شخصية في ظاهرها التعدد وفي مضمونها الترابط العضوي بين أجزاء متكاملة ، إنها الآن مزيج من العروبة والأفريقية ، نتاج عملية الوحدة في التنوع ، ويمكننا تفهّم هذا الأمر إذا ما نظرنا إلى واقع الثقافة المؤثرة في حياة المجموعات السكانية ( خطوط التشديد من عندى )<sup>(٦)</sup> .

أراد الأفروعربيون بإذكاء كيمياء الخلاسية أخذ التنوع الثقافي في الاعتبار ومصالحة مفرداته . غير أنّ الأفروعربية في تمييزها الهجين العربي الأفريقي على ما عدها من أناس الوطن ( الذين هم في انتظار التحوّل إلى الإنسان السنارى الممتاز ) قد غابت بعض الجنوبيين . فقد رأى شاعر جنوبى أنّ دعاة الأفروعربية قد ابتذلوا عدل الطبيعة ذاته حين ظنّوا أنّ بالإمكان أن تتخذ الصحراء والسافنا ( الغابة )<sup>(٧)</sup> . وقال السر أنى ، الكاتب السودانى الجنوبى البارز : إن الهجين العربى الأفريقى ينطبق كوصف إثنى بدقة على السودانين الشباليين لأنّ الجنوبيين الذين ينتمى إليهم ، قد احتفظوا بإفريقيّتهم في صورها كلّها . ومن رأى أنى أنّه من الخطأ الفادح إطلاق الأفروعربية وصفًا لهؤلاء الجنوبيين .<sup>(٨)</sup> وهكذا يصدق تعريفنا للتنوع الثقافى كغبن حتى في حالة أولئك الذين حسبوا أنّهم أولو آيات ذلك التنوع أكيد اعتبارهم وعنايتهم .

#### الكرتينات الثقافية :

ليس إلحاحنا على تعريف التنوع كغبن ثقافى ممّا يطعن في أهمية عملية التفاعل التاريخى بين أسرة الثقافات السودانية ، وهو تفاعل للثقافة العربية الإسلامية ذو منزلة غالبية ، وإشكاليات مرتبة على هذه الغلبة ليس هنا مجال ذكرها . ولمثل هذا الطعن وجوه عدة منها المجرب وما هو قيد التجريب أو ممّا سيجرب . وأبلغ هذه الوجوه هو الوصاية على الثقافات السودانية غير العربية الإسلامية ، خشية أن تغلب عليها الأخيرة وتستأصلها . ومن هذه الوجوه أيضًا الحمل على الثقافة العربية الإسلامية ، والإساءة إليها ، والريبة في مصداقيتها في التعامل مع الثقافات الأخرى . وفي الحالين ممّا إساءة إلى الوعى بالتنوع الثقافى كغبن . فالوصاية على الثقافات السودانية غير العربية أرادوا إعفاءها من قدرها في التفاعل مع الثقافة العربية الإسلامية بتصنيفهم لها كرتينات تتمتعها من التعامل مع الثقافة الأخيرة بالكلية . أمّا الذين حملوا على الثقافة العربية الإسلامية ، بحق وبغير حق ، فقد لوثوا بيئة التفاعل الثقافى في السودان واستثمروا الغبن الثقافى في تحالفات سياسية غير مدروسة ، ممّا حوّلته إلى ضغينة لا براء منها .

لقد استوصت الإدارة الاستعمارية في السودان بالثقافات السودانية غير العربية ، خشية أن تصاب في خلطتها بالثقافة العربية الإسلامية بنوع سفاحي من الاستعراب .<sup>(٩)</sup> واتجهت لذلك إلى بناء وحدات قبلية أو عرقية مغلقة في مناطق « الزنج الوثنية » ، قائمة من حيث البنية والتنظيم على العوائد المحلية والعقائد والأعراف التقليدية . وحين انقلب الإداريون الإنجليز على أعقابهم عن هذه السياسة في أربعينيات هذا القرن كان الخاسر هو تلك الجماعات السودانية الوثنية . فقد أشار كمال عثمان صالح مثلاً إلى الفرص التي ضاعت على أبناء جبال النوبة في الترقى في صفوف القوات المسلحة السودانية ؛ لأنّ الإنجليز لما خشوا أن يستعرب النوبة من جزاء خدمتهم في الجيش فصلوهم عنه . وانتهى كمال إلى لوم الإنجليز في حجب أبناء جبال النوبة عن التنافس على النطاق القومي ، « لأنهم أولو حريمهم ضد التعريب فائق عنايتهم ، في حين لم يولوا رقى النوبة عشر معشار تلك العناية » .<sup>(١٠)</sup>

ومنشأ الوصاية على الثقافات « الزنجية الوثنية » في الرؤية أنها لن تصمد طويلاً ، قبل أن تضمحل ، إذا تفاعلت مع الثقافة العربية الإسلامية . وقد انتقد دوقلاس جونسون هذه النظرة المتشائمة لقوام ثقافات جنوب السودان وحاول تفسيرها بالطريقة الخاطئة التي كتب بها تاريخ الجنوب . فمن رأى جونسون أنّ بدء كتابة ذلك التاريخ بغزو الأتراك المصريين له في القرن التاسع عشر أمر مبرر له إلّا لكون الوثائق الإدارية الرسمية ، التي استقى المؤرخون منها ذلك التاريخ ، قد بدأ تحريرها آنذاك . ولأنهم بدأوا بتلك الفترة لم يول المؤرخون تاريخ المجتمعات الجنوبية الباطنية أية عناية . كما أنّ مقتضيات الإدارة والسياسة على عهد الإدارة الاستعمارية البريطانية هي التي أملت على المؤرخين موضوعات تحريمهم ، من مثل مسألة الرق والسباق الدبلوماسي والتبشير وسياسة الجنوب . وبدأ الجنوب عند كلّ من المؤرخين ريتشارد قرى وروبرت كلونز كمتفجع بلا حيلة في وجه الصدع الذي فكّك كيان مجتمعاته المحلية ، بفضل تطلّع العالم الخارجى عليها ، ونزوله عليه كشبح مباغت ألحق به دماراً غير مسبوق .

وعاب جونسون على محمد عمر بشير أنه لم يعتبر الجنوب واحداً من القوى التي شكلت الأمة السودانية . فهو حتى حين تعرّض لمقاومة الإنجليز للجنوب ردّها إلى بواعث من مفاهيم قبلية غير تقدمية . ومن رأى جونسون أنّ كلّ ذلك ساقنا إلى تصديق أنّ إقليماً بأكمله يمكن أن يكون صفراً سياسياً في أكثر ماضيه ، لمجرد أنّ القوى الاستعمارية غابت عن ساحته خلال تلك الفترة .



ردّ جونسون القصور في كتابه تاريخ مقنع باطنى للجنوب إلى أنه لم تجمع بعد التقاليد الشفوية بشكل كاف لصياغة ذلك التاريخ . ومن الجانب الآخر فإنّ دوسيهات الإدارة البريطانية المتوافرة في الخرطوم ، والتي نظر فيها مؤرخو الجنوب ، هي ملخصات عن فايلات مراكز الإقليم نفسه . وكملخصات فقد حجبت تلك الدوسيهات الخرطومية عملية التفكير الطويلة والمعقدة للإداريين البريطانيين في جنوب السودان ، والتي ضمتوها التقارير الأصلية الموجودة في مراكز الإقليم . وفي هذه التقارير واضح انشغال الإدارة بـ « الصفاء القبلى » حتى استرابت تلك الإدارة في المرونة الاجتماعية التى يديها الجنوبيون في تفاعلاتهم الثقافية المختلفة ، وعدّتها معادلة للفوضى الاجتماعية .

إذا استقام للجنوب تاريخ تلافى نواقص ما يكتب عن ماضيه حاليًا ، فإنّ جونسون يقدر أنّ « عزلة » الجنوب ستلاشى ؛ لأنّ التمييز بين « الشمال » و « الجنوب » قلّ أن يكون واضحًا . وإنّ الحواجز الجغرافية المنيعه ، التى اعترضت حركة الجيوش وأساطيل النهر والقوافل لم تحل دون حركة الناس بين الشمال والجنوب . ودون تدفق اللغات والثقافات والأفكار . فقد كانت للجنوب قبل الفتح التركى المصرى صلات خارجية متكافئة مع جماعات أخرى مثل الفونج والعرب والنوبة في شمال السودان . ومن رأى جونسون أنّ الطريقة التى كتب بها تاريخ الجنوب هى التى أنشأت وعززت الافتراض القائل : إنّ السودانيّين الجنوبيّين عاجزون عن نطاق تحديات العالم الحديث . وقد تفجّر عن ذلك أنّه حتى في زمان الحكم الوطنى ما رفض الجنوبيون شيئًا من السياسة القومية حتى فسّر رفضهم بأنّه نتيجة إخماء قوى أجنبية<sup>(١١)</sup> .

### التنوع غبن أم ضغينة :

ومما يلوّث مناخات تفاعل الثقافات السودانية هو تحوّل اليساريين والليبراليين عن مآخذهم المشروعة على هيمنة الثقافة العربية الإسلامية ، وخرقها قواعد لعبة التنوع الثقافى ، إلى استئثار هذه المآخذ للتحالف « سياسيًا ، مع الثقافات غير العربية الإسلامية ضد الأخيرة . وبدلًا عن أن تشخص تلك الفرق القائمة القوى الاجتماعية التى تبشر بالهيمنة وتحرق مبادئ التنوع ومقتضياته في واقع السودان المخصوص ، فضلت هذه الفرق لياسها أن تصم الثقافة العربية الإسلامية ، كنظام رمزى ، بالفشل الفطرى في مساكنة ومفاعلة الثقافات الأخرى . وقد سمّيت هذه الفرق بـ ( الخلفاء ) في موضع آخر ؛ لأنّها تعتقد أن لا سبيل إلى صلح ثقافى في السودان إلّا بأن يخلع العرب المسلمون في السودان مداراتهم الثقافية التاريخية التى تنزع فطريًا

للغلبة والسيادة ولا ترضى بدونهما . وقد استخدمت هذه الفرق مسألة الرق مادة لإفحام حملة الثقافة العربية الإسلامية بوصف الرق إحدى « الشبهات » ، في عبارة لمحمد قطب ، الأصيلة التي تحوم حول الإسلام والعرب .<sup>(١٢)</sup> وعموماً فإن هذه الفرق اليسارية والليبرالية السودانية المحاصرة لعقدين أو أكثر بالنسخة الأصولية الإسلامية تجد في غبن الثقافات السودانية الأخرى برهاناً على سداد التنوع ، ومادة للاستثمار السياسى والتحالفات . غير أن مثل هذا الأداء الثقافى والسياسى القاصر يقلل الغبائن الثقافية درجات ، ويحوّلها إلى ضغائن دارجة تستطيل سداً في وجه تفاعل الثقافات السودانية .

وقد استمعت إلى ممثلين لهذه الفرق في منابر فكرية عديدة يروجون عن التشريع الإسلامى أنه يؤيد نظام الرق ، ويشيرون إلى حكم أصدرته محكمة الخرطوم بحرى الشرعية في ١٩٧٣ ، حُجبت فيه زواج فتى من فتاة لاعتراض والد الفتاة على الفتى بعدم الكفاءة ؛ لأنّ في أصله « عرق » أى رقى . وقد ساءنى جدّاً اكتفاء هذه الجماعة بـ ( لا تقرّبوا الصلاة ) القرآنية التى هى مضرب المثل في الدس وعدم الأمانة . فلدى استئناف الفتى والفتاة لمحكمة المديرية الشرعية نسخت الأخيرة حكم المحكمة الصغرى ، وحكمت بزواج الفتى من الفتاة بمهر مكافئ لمن هو في منزلتها . وحين استأنف الأب للمحكمة العليا الشرعية قرّرت تلك المحكمة أنّ بناء الكفاءة على أقوال تتردّد عن أصل الفتى لا يؤخذ بها . وذكرت أنّ الإمام مالك يعتبر الكفاءة في الدين ولا أكثر ، ويتفق معه الحنفية في ذلك . في حين يرى ابن حنبل والشافعى ضرورة تلاقى الزوج والزوجة في النسب والعمل والحرية والخلو من العاهات . ومضى حكم المحكمة الشرعية يقول : إنّ المدرسة الحنفية مع ذلك تقرّ بستة عناصر للكفاءة ، واحدة منها الخلو من الاسترقاق . وقد خالف ابن يوسف ، تلميذ الإمام مالك ، الحنفية في موقفهم هذا ؛ لأنّ اشتهاار العبد بالمعرفة أو الورع يجعله على منزلة ، قياساً بشرف النسب والمال . وتخلصت المحكمة في قرارها إلى هذا الحكم الذى هو آية في الحساسية إلى تغيّر الزمان وجدله :

ولأنه لم يتفق لأئمة المسلمين إجماع على هذه المسألة فإنّ مرجع الحكم هو للزمان والظروف المحيطة . فالله يفضل الزواج على العزوبة التى تدعو إلى الشهوات في مقابل العلاقات الشرعية بين الرجل والمرأة . وهذه الفتاة موضوع القضية تطلب أن تقرن شرعياً بعقد زواج . إنّ الإسلام مع المساواة بين السناس ، فالناس سواسية كأسنان المشط كما قال ﷺ ، ولا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى .

إن الخطيب موضوع القضية يحمل شهادة جامعية وهي تجعله أهلاً للبت ، حتى لو كان رقيقاً ، وهو ما لم يثبت ، وعلاوة على أن الرق في السودان كان تجارة وهذا ما لا يتفق مع مفهوم الإسلام للرق . إن الناس في السودان أحرار بالمعنى الدقيق لمрад الإسلام لأن الرق الذي كان سائداً في السودان قائم على السرقة والخطف الذي كان من فعل التجار غير المسلمين .<sup>(١٣)</sup>

وبغض النظر عن رأيك في مصطلح هذا الحكم ، أو في دقائق الوقائع فيه ، فهو حكم جمع أفضل النظرات تالدها ( حديث النبي الكريم عن المساواة ) وطارفاً ( الدفع التقليدي لشبهة الرق عن مسلمي السودان في القرن التاسع عشر ) ليزيل واحدة من « السدود » الثقافية في السودان في التي أساءت إلى العواطف ورستب الضغائن . ومثل هذا الحكم قمين بأن يذاع ويدرس ، ويروج كمأثرة للتشريع الإسلامي في السودان . وهو حكم لا يقل خطره من زاوية تحريره العلاقات الاجتماعية في السودان من أشباح الماضي عن حكم المحكمة العليا الأمريكية ، بشأن التعليم المختلط بين السود والبيض . ولكن الخلعاء يأخذون من آية هذا القرار التاريخي أولها ؛ لأن الذي يعينهم استثمار الغبن الثقافي للجاعات غير العربية أو المسلمة حتى تسفر الثقافة العربية الإسلامية عن أذهان وقورة شجاعة ، كتلك التي كانت وراء الحكم الذي أتينا على تفاصيله آنفاً .

### من رومانسية التاجيج ضد القوة إلى الوعي بالقوة

لا نريد إلحاحنا على تعريف التنوع الثقافي كغبن أن يحوّل بنا إلى بائولوجيا فكرية أدامها محض الفضح والتاجيج السياسيين والدعوة للمقاومة . لقد خلصت الباحثة الأنثروبولوجية ليل أبو لغد من نظرتها لها في العلاقة بين المقاومة والقوة إلى أن الباحثين أحاطوا المقاومة برومانسية ونظروا إلى وقائعها كتجليات للحرية الإنسانية ، ولكنهم قعدوا عن استخدام تحليل المقاومة ليتعلموا أكثر فأكثر عن أشكال القوة وكيف يتخبط الناس في إسارها<sup>(١٤)</sup> .

بعض البحث القائم في الثقافة السودانية الآن يصل الغبن بتحليل القوة التي تؤطر لعمليات التفاعل بين مفردات التباين الثقافي المختلفة . فقد جرى وصف الخفاض الفرعوني طويلاً بالجراح التي تبرأ لمبضع الثقافة العربية الإسلامية ؛ لأنها شديدة الخوف من تفریط النساء بعفتن كجنس خسيس ، ولذا وضع الخفاض في أجندة التهذيب العالمية لتتناصر على محوه قوى التحضر والتباهة . وكانت هذه النظرة واحدة من المطلقات التي فضلت الباحثة

أن قرونبيوم أن تبدأ منها في النظر إلى موضوع الخفاض ، واختارت أن تنظر إليه في سياقات القوة الفعلية والرمزية للمجتمع .

فالخفاض عند قرونبيوم مرتبط بمفهوم العذرية ، فحواه أن القابلية للزواج تنشأ من السمعة الحسنة للفتاة ، وهي سمعة لا يمكن ضمانها إلا بالخفاض . ولذا قُدرت قرونبيوم أن الوعي بمخاطر عملية الخفاض ، الذي هو هدف حملات التهذيب والمقاومة ، قد لا يؤدي إلى إلغاء العملية ؛ لأنه لم يتفق بعد للمجتمع صورة بديلة للأثوثة لا يرتبط فيها الصون بالخفاض .

في تحليل قرونبيوم لمصادر القوة في ممارسة الخفاض ، نظرت إلى الخفاض في ارتباطه بقوة الهوية الإثنية لسكان شمال السودان والامتيازات التاريخية التي وقعت لهم بالنظر إلى التطور غير المتساوي للسودان . ولأن الخفاض علامة من علامات هذه الهوية المميزة فإن الأعضاء الأصليين بهذه الجماعة يتمسكون به ليقيموا « حدًا إثنيًا » لميزتهم هذه يدخل فيه ( المطهرون ) بينما يقع الآخرون في إقليم « الغلف » خارج ذلك الحد . وهذا الحد الإثني الذي ينطوى على عناصر واضحة للقوة يغري الجماعات غير العربية الإسلامية أن تعبّر فتبتئ خفاض البنات حتى ترتفع درجة في السلم الاجتماعي<sup>(١٥)</sup> .

وتردنا من جبال النوبة ، كمرح أنموذجي للتعددية الثقافية التي قوامها النوبة وعرب البقارة والفلاحة والجلابة وهم التجار من ضفتي النيل الأوسط ، دراسات فيها نظر جيد لمصائر المفردات الثقافية في نطاقها ومناهج أقوام لمعالجتها . وهي مناهج تنأى بنا عن متخفية غلاة الوصاة ، وعن تأجيج الخلعاء . فالباحث الترويجي لا يف متقربينه إلى سداد النظر إلى المشهد التعددي في كليته ، لا يفرض اصطناع حدود بين الجماعات المتفاعلة ، بل لنرى كيف يساهم أعضاء هذه الجماعات في جدل هذا المسرح التعددي . ويرغم أن القوة هي التي تتحكم في محصلة هذا المشهد من تفاعل الثقافات إلا أن المساهمة فيه ، في قول منقر ، هي أيضا « مصدر تنوير لأولئك المساهمين »<sup>(١٦)</sup> .

وقول منقر هذا عن أن بعض التأثيرات الثقافية تنوير وتوسيع لمدارك المساهمين في ذلك التفاعل يعود بنا إلى دقائق في جدل خبراء الثقافة قائم حول السؤال : هل التأثير الثقافي وظيفة من وظائف القوة ، أم أن لبعض المفردات الثقافية قوة في حد ذاتها ويمكن أن تأخذها حتى

الجماعة التي لها زمام القوة عن تلك التي انعقد لها الضعف أو تأخذها الجماعة الضعيفة عن القوة طوعاً وإعجاباً ؟ وقد كتب قيرد باومان الباحث في الموسيقى الشعبية ، عن تبنى قبيلة الميرى بجمال النوبة لأغاني الدلوكة ( جنس طبل ) التي هي أثر ثقافي شمالي ، عتمته إذاعة أم درمان في أرجاء السودان الأخرى . وقد نبه باومان إلى أن إقبال فتيات الميرى على أغاني الدلوكة خال من كل غرض لا يمت إلى عملية الأداء والتذوق الموسيقى نفسها . ولذا صبح عند باومان أن ينظر في تأثير النوبة بأغاني الدلوكة إلى خصائص الأغاني في محض طابع أدائها وبنيتها الموسيقية . وقرّر باومان أن الغناء في ميرى قبل قدوم أغاني الدلوكة كانت تؤديه جماعات تلتقي عنده وتنصرف بعده . إلا أنه بدخول غناء الدلوكة نشأت جماعات مستقرة من الفتيات تؤدي بانتظام . فقد نشأت « شلل الدلوكة » التي تتألف من أربع إلى ثمان بنات يجتمعن عند زميلة لمن مرتين أو ثلاث مرّات ، خلال الأسبوع في الأمسيات . وباطراد أداء الشلّة وبتقدم عضواتها في العمر ، تتخذ الشلّة مظهر التضامن الاجتماعي ، وتصبح ، باليسر الذي في باطن مناخ الغناء الرومانسي ، ساحة تتبادل فيها بنات الشلّة أخبار الحب واعترافاته بصراحة غير مكفولة في غير الشلّة . ووجدت بنات الشلّة في نصوص أغاني الدلوكة ( وهي نصوص مؤطرة في قالب موسيقى ثابت ) منفذاً للتعبير عن عواطف ، لو لم تصغ في أغنية الدلوكة لعدّت هذرا وسوء أدب . ولهذا أصبحت أغنية الدلوكة الحضرية الرومانسية « مقتطفاً » لبنات الميرى ، يستشهدن به على جـواز وسداد عواطفهنّ الجديدة ، من غير أن يكنّ هنّ البادئات به . فمن طبيعة « المقتطف » أن يتيح للمتحدث أو الكاتب أن يؤكد ويشدّد على ما لا يتحمّل مسئوليته شخصياً (١٧) .

## الخاتمة

عرفت هذه الورقة بالتنوع الثقافي كحس بالغبن الثقافي . وقد استبعدت المفهوم السائد عن التنوع كوفرة في المفردات الثقافية لأمرين ، أولهما أن طائفة غالبية من السودانيين تحس بأن مفرداتها الثقافية الوفيرة قد جرى تخريدها ( أى جعلها كماً مهماً ) خلال اشتداد قبضة المركزية الثقافية ، مما يجعل وعيها بالتنوع رديفاً للوعى بالغبن . وثانى هذه الأمور أن وفرة المفردات غالباً ما أفرغت جبهة واسعة من دعاة الوحدة الوطنية ، وجعلتهم ينجشون على قوام تلك الوحدة ، إذا أخذنا في اعتبارنا بصفة جدية شتات المفردات السودانية .

تهدف الدعوة إلى تعريف التباين ، كغبن ثقافى ، إلى تحسين وعينا بعنصر القوة الذى يتحكم في التعبير الثقافى الوطنى ، ويولد المركزية الثقافية ، ويغبن الناس الذين هم في الهامش الثقافى . وليس المطلوب من هذه الدعوة هو التآليب وإطلاق مشاعر البغضاء بين الثقافات السودانية ، مما يوقع القطعية بين مفرداتها بالضغائن أو الكرتينيات ، فالثقافات السودانية لا مندوحة لها من التفاعل في شروط نعمل لكى تقوم على الندية وحسن التفاهم .

ونبتهت الورقة إلى طائفة من الأبحاث الجارية حالياً في الثقافة السودانية التى تحلل خصائص التعددية الثقافية بمنهجية تأخذ في الاعتبار عنصر القوة الفعلى والرمزى في التفاعل الثقافى .



## الهوامش

- (١) عبد الله آدم خاطر ، « التنوع الثقافي والإعلام » ، ورقة مقدمة إلى سمنار القومية السودانية في ضوء التعدد العرقي والتنوع الثقافي ، الخرطوم ٢٦ - ٢٨ نوفمبر ١٩٨٥ ص ٣٤ .
- (٢) « الماركسية ومسألة اللغة في السودان » هو الكتاب الثانى من سلسلة كنت أصدرها باسم « كاتب الشونة » خلال عمل كمفتش بالحزب الشيوعى السودانى من سنة ١٩٧٠ إلى ١٩٧٨ . وقد صدر هذا الكتاب في طبعة محدودة بالرونيو في عام ١٩٧٦ ، وانتقد الكتاب فكرة إعلان لغة ما لغة رسمية بالدستور ، لأنه سترتب على مثل هذا الإعلان امتيازات تقع لتلك اللغة ، تحل بكفالة حق التعبير والتساوى عنده لدى المواطنين الذين لا يتحدثون تلك اللغة المميزة . وقد انتقد الكتاب نمط « ود العرب » الذى تسوقه عزته بلغته إلى انتهاك حقوق اللغات الأخرى التى يسميها « رطانات » في معنى الطنين والضوضاء والعجز عن الإبلاغ .
- (٣) إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الأيام ٧ / ١٠ / ١٩٧٥ ، والأيام ٢٣ / ١ / ١٩٧٦ ، كتب إبراهيم المقالين يساجل مصطفى مبارك مصطفى ( الأيام ١٠ / ١٠ / ١٩٧٥ ) ويساجلنى على مقال نشرته في جريدة « الأيام » بتاريخ ١٦ / ١ / ٧٦ . وكبت مقالاً ثانياً أعلق على رد إبراهيم نشرته في « الأيام » في ٢٠ / ٢ / ٧٦ . وقد نشرت مقالى فيما بعد في كتابى أنس الكتب ( الخرطوم ١٩٨٥ ) .
- (٤) انظر كلمته « جدلية الوحدة والنشئت : في قضايا اللغة والوحدة الوطنية في السودان » ، وهى ورقة قدمتها لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ . ومن المهم القول أن عشاري قد نظر بكثير من التفاؤل لمصير اللغات غير العربية في السودان في كلماته اللاحقة ، مثل المحاضرة التى ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية في ١٩٨٦ ، وفي كلمته عن « أوضاع لغات الأقليات ومستقبلها في السودان » التى قدمها إلى ندوة الأقليات في الوطن العربى ، الخرطوم ١٩٨٨ . وقد فصلت أمر عشاري واللغات في كلمتى « مستقبل اللغات المحلية : إطار نظرى » التى قدمتها لسمنار استراتيجيات الإذاعات الإقليمية ، الخرطوم مارس ١٩٨٩ ، وهى منشورة في هذا الكتاب أيضاً .
- (٥) بعض ما يرد هنا عن الأفروعرية قيس من كلمتى « الأفروعرية أو تحالف الهاربين » التى قدمت في الأصل إلى ندوة الأقليات في الوطن العربى ، الخرطوم ، مارس ١٩٨٨ ، ونشرتها مجلة المستقبل العربى ١١٩ ( يناير ١٩٨٩ ) ، ويجهدها القارئ منشورة في هذا الكتاب أيضاً .
- (٦) عبد الغفار محمد أحمد : قضايا للنقاش في إطار أفريقية السودان وهويته ( الخرطوم ١٩٨٨ ) ، صفحات ٢١ - ٢٢ .
- (٧) جريدة الفجلمنت الإنجليزية ، ١٤ / ٧ / ١٩٦٥ ، في قصيدة له بعنوان « الوحدة المغلفة بالسكر » .

- (٨) السر أنسى ، « مسائل النمو الثقافي في جنوب السودان : تقييم نقدي لهويات مصطرعة » ، في علاقات الشمال والجنوب منذ اتفاقية أديس أبابا بالإنجليزية ، حرزه اموم كونيال أرو وب : يوتقو بورى ( الخرطوم ١٩٨٨ ) ، ص ٣٠٢ .
- (٩) كمال عثمان صالح « السياسة الاستعمارية البريطانية والنحر في الانقسامات الإثنية البيئية : حال جبال النوبة في السودان » في الإثنية النزاع والتكامل القومي بالإنجليزية ، حرزه سيد حامد حريز والفساح عبد الله عبد السلام ( الخرطوم ١٩٨٩ ) ، ص ٢٣١ .
- (١٠) نفسه ، ص ٢٥٨ .
- (١١) دوقلاس جونسون ، « مستقبل ماضى جنوب السودان » ، مجلة أفريقيا اليوم ، صفحات ٣٤ - ٣٥ .
- (١٢) انظر سليمان بلندو وعشارى محمد محمود ، مذبحة الضفين والرق في السودان ( الخرطوم ١٩٨٧ ) ، وانظر تعليقى على كتاب في كلمة بعنوان « تأجيل الوعى : فقه السر والأسر » ورقة مقدمة إلى مؤتمر أركويت الحادى عشر الخرطوم ١٩٨٨ ، وكذلك كلمتى المعنونة « الدفاع الشعبى : جدل القبلىة والوطن » ، الذى نشرته جريدة الأيام فى حلقتين بتاريخ ٦/٦/١٩٨٩ و ٧/٦/١٩٨٩ . والكلمتان مما نشرناه فى كتابنا هذا .
- (١٣) كارولين فلوهر - لوبان ، الشريعة الإسلامية والمجتمع فى السودان ( لندن ، ١٩٨٧ ) صفحات ١٢٧ - ١٢٩ .
- (١٤) لىلى أبو لغد ، « رومانسية المقاومة : اقتفاء محوالات القوة بواسطة نساء البدو » ، الأثنوبلى الأمريكى ١٧ ( ١٩٩٠ ) : ٤٢ .
- (١٥) ألين قرونيسوم ، « الاقتصاد السياسى للخففاض الفرعونى » تنشره مترجماً مجلة الدراسات السودانية فى مجلدتها الحادى عشر فى العدد المزدوج لعام ١٩٩١ .
- (١٦) لايف منقر ، « العبد الذى أصبح مواطناً : عمليات التغير الاجتماعى بين النوبة اللغوفى فى أواسط السودان » ، فى أيكوبلى الخيار والمعنى ، حرزه د. قروناتق وآخرون ، ( بيرقن ١٩٩١ ) ، ص ٦ .
- (١٧) قيرد باومان : التكامل القومى وقوام الشخصية المحلية بالنظر إلى المبرى بجبال النوبة بالسودان ، ( أكسفورد ١٩٨٧ ) ، صفحات ٥٤ - ٥٨ .



يقع هذا المقال ضمن شاغل بحثي في مستمر عن مصادر العنف في الفكر السوداني . وسأقتصر في هذا المقال على مناقشة دعوة « الديمقراطية الموجّهة » ، كخطر أحرق بالبرلمانية الليبرالية وجعل حضورها السياسي في السودان مناسبة عارضة ؛ إذ لم تتح الفرصة لتلك البرلمانية كنظام سياسي سوى تسع سنوات من عهد استقلال السودان الذي امتدّ لأربعة وثلاثين عاما . ودلالة الزمن هذه على أهميتها إلّا أنّ إحداق دعوة الديمقراطية الجديدة يتجلى أكثر في إعياء « الروح » السياسي الذي جعلنا لا نتعامل مع البرلمانية الليبرالية إلّا كسندة سياسة مؤقتة ، ينتظر الجميع عبورها لإنفاذ خططهم الخاصة بالديمقراطية المثل التي غالباً ما انتهت إلى انفراد فريق مخصوص بالحكم . وستناول في هذا المقال دعوة الديمقراطية الجديدة التي خرج بها الحزب الشيوعي السوداني ، منذ مؤتمره الثالث في سنة ١٩٥٦ . وستتبع في المقال تطوّر مفهوم الديمقراطية الجديدة بصورته النظرية في وثائق الحزب الشيوعي البرنامجية بالتفادات موجزة إلى مصائر الدعوة في نشاط الحزب العمل . وهي مصائر نأمل أن تتوفر لها في حديث قادم . كما نرجى في هذا المقام النظر في دعوات أخرى للديمقراطية الموجّهة ؛ مثل تلك التي نشأت بين حركة الإخوان المسلمين مثل « الدستورية الإسلامية » ، وهي الدعوة التي يتشكل في كنفها نظام السودان السياسي الحالي .

### برنامج المؤتمر الثالث للحزب ١٩٥٦

طرح المؤتمر الثالث للحزب الشيوعي ، الذي انعقد في عام استقلال السودان في ١٩٥٦ ، الاشتراكية أفقاً للسودان ، ورأى الحزب أنّ السودان يحتاج لبلوغ هذا الأفق إلى إنشاء دولة ديمقراطية شعبية تقودها الطبقة العاملة وحلفاؤها المزارعون ، (\*) كتبه بتكليف من منظمة فرديش إبيرت الألمانية في الخرطوم في صيف ١٩٩١ لمؤتمر عن الديمقراطية في أفريقيا لم توفق المنظمة في عقده .

الديمقراطية  
الجديدة  
والبرلمانية  
الليبرالية

متجهين طريق النمو غير الرأسى . وقد استلهم الحزب هذا الأفق للسودان ومصائر دولته من التأثير العام للماركسية بتجسيدها ، السياسية فى الاتحاد السوفيتى والديمقراطيات الجديدة ، وبخاصة فى الصين . كما احتكم الحزب فى ذلك إلى خبرته الخاصة فى النضال من أجل استقلال السودان بين ثنايا الطبقات الحديثة من العمال والمزارعين والمتعلمين ، وخبرة الحزب بالذات هدته إلى فكرة مؤداها تلازم النضال من أجل الحريات الأساسية ( أى الحريات الليبرالية مثل حق التعبير والتنظيم .. إلخ ) ، وتمتع الجماهير بها وبين شق تلك الجماهير طريقها إلى الاشتراكية ، عبر ديمقراطية القيادة فيها للطبقة العاملة . وفى وقت لاحق فسر المرحوم عبد الخالق محجوب ، سكرتير الحزب الشيوعى بين ١٩٥٠ ، وقتله فى ١٩٧١ ، فكرة المؤتمر الثالث فى الديمقراطية بقوله : إن قضية الديمقراطية قضية مقدمة « إلا أن سير البلاد فى طريق التطور المستقل لا يمكن أن يتم ، دون استمرار الحركة الجماهيرية ونموها واتساعها وصلابة تنظيماتها وتنوعها ( أى حين تتمتع بشكل نموذجى بالحريات الأساسية ) وسير الطبقة بالتدريج لاحتلال مركز القيادة والتأثير على جهاز الدولة ... وتحويل الاستقلال إلى عامل واقعى لصالح الشعب »<sup>(١)</sup>.

وسرى عبد الخالق يعود مرة بعد مرة إلى جدل الحقوق الليبرالية الأساسية والديمقراطية المؤجّهة . ففى « الماركسية وقضايا الثورة السودانية » (١٩٦٧) يفسح عبد الخالق أكثر عن هذا الجدل فى تفسيره لاستنتاج المؤتمر الثالث للحزب (١٩٦٧) ، عن مسألة تلازم الحقوق الليبرالية والتغيير الاجتماعى ، حين يقول : « إن أقساماً تتسع كل يوم من الجماهير المؤمنة بالحقوق الديمقراطية تقترب من مواقع حركة التغيير الاجتماعى »<sup>(٢)</sup> . فالعمال الذين يسعون إلى تحسين أجورهم وظروف عملهم ، سيفيقون شيئاً فشيئاً إلى أن أملهم فى العيش الكريم لن يتحقق إلا بتغيير اجتماعى فى بنية السلطة والمجتمع .

### المؤتمر الرابع للحزب فى ١٩٦٧ وتقريره

#### المعنون : « الماركسية وقضايا الثورة السودانية »

انعقد المؤتمر الرابع للحزب الشيوعى ، وقد حوّر الحزب بواسطة خصومه فى ركن سياسى معزول ، اقتضاه أن يتبع تكتيكات دفاعية بعد هجومه الكبير ، قبل وخلال وبعد ، ثورة أكتوبر ضد حكم الفريق عبود فى ١٩٦٤ . ولعل أبرز ما فى ذلك الحصار هو استخدام خصوم الشيوعيين البرلمان ذاته لمصادرة نشاط حزبهم . فقد اجتمع البرلمان ، الذى سيطرت عليه الأحزاب التقليدية فى انتخابات ١٩٦٥ ، متوترة فى أوائل ١٩٦٦ ليطرد النواب الشيوعيين من

حظيرته ويحل الحزب الشيوعي . ولم يقبل البرلمان حكم المحكمة العليا في ١٩٦٦/١٢/٢٢ ببطالان قرار حل الحزب الشيوعي ، مما أدى إلى استقالة رئيس القضاة وتأزم الموقف بين الحكومة والجهاز القضائي . وواصل خصوم الحزب الشيوعي حصاره بالالتفاف حول راية الدستور الإسلامي المؤمل أن يقفل الباب نهائياً ، أمام عودة الحزب الشيوعي إلى الساحة السياسية العلنية .

وليس مستغرباً من واقع هذا التضييق على الحزب الشيوعي أن يقوم الحزب البرلمانية الليبرالية بسلبية وغضب ، فقد رأى الحزب أن انتكاسة ثورة أكتوبر ١٩٦٤ قد تمت تحت راية الديمقراطية الليبرالية ، وبدعوى الدفاع عنها . وقد ورد لأول مرة مصطلح « الديمقراطية الموجهة »<sup>(٣)</sup> و « ديمقراطية جديدة »<sup>(٤)</sup> بدليلين عن البرلمانية الليبرالية الفاشلة فشلاً وضع منذ تسليم المرحوم عبد الله خليل ، رئيس الوزراء ، حكم البلاد إلى قيادة الجيش في ١٩٥٨ . وهو فشل أحسنه طلائع الجماهير ، حتى قبل قيام حكم الجيش في ١٩٥٨<sup>(٥)</sup> .

ودفعت هذه الملابسات الضاغطة على الحزب الشيوعي أن يسأل نفسه عن قدرات النظام البرلماني الغربي النمط ، من زاوية إمكانية استمراره في السودان<sup>(٦)</sup> . واتخذ اليأس من توافر هذه الإمكانيات مظهرين فكريين في أدب الشيوعيين . أما المظهر الأول فهو فضح خصوم الحزب الشيوعي الذين ضاقوا بالنظام البرلماني ، وفشلوا في حكم البلاد بواسطته ؛ لأن ذلك النظام يكفل مقومات تزايد النضال الاجتماعي الذي يستعصى على خصوم الحزب مصادرتة أو مقابلة مطالبه . ويجدد التقرير في هذا الباب أطروحة التقارب بين قضية الديمقراطية وقضية التغيير الاجتماعي قائلاً :

« إن الضيق والفشل اللذين أشرنا إليهما ترجع أصولهما إلى أن الحقوق الديمقراطية البرجوازية نفسها أصبحت عاملاً في جلب الأقسام العاملة في القطاع التقليدي إلى ميدان النشاط السياسي والاجتماعي »<sup>(٧)</sup> .

أما المظهر الفكري الثاني الذي طبع إجابة الحزب الشيوعي ، على سؤاله عن مصير النظام الليبرالي الغربي في السودان ، فهو التنظير عن كساد هذا النظام في واقع السودان أولاً ، وبالنظر المقارن إلى اختلاف هذا الواقع عن واقع بلدان منشأ النظام في أوروبا ثانياً . فالتقرير في هذا الخصوص يشدد على ما أسماه « ضعف الأساس الاجتماعي للبرلمانية الغربية »<sup>(٨)</sup> في السودان . ومن أقوى دلائل ذلك الضعف في قول التقرير هو تخلف السودان الذي ينحس

٨٧٪ من سكانه في جدران القطاع التقليدي بعلاقاته القديمة والإقطاعية والطائفية . فهذا الوضع الاجتماعي المتخلف يشير بقوة إلى :

« ضعف القواعد الاجتماعية التي يمكن أن يبنى عليها نظام برلماني برجوازي . وفي الوقت نفسه ، فإن الرأسمالية السودانية نفسها ، التي يمكن أن تبنى هذا النظام السياسي البرجوازي ، مازالت من أضعف الطبقات الاجتماعية في البلاد اقتصاديًا وسياسيًا ، وهي لا تستطيع التعبير المستقل عن ذاتها إلا في حيز التحالف مع القوى القديمة القبلية وشبه الإقطاعية »<sup>(٩)</sup>.

وبناء عليه ، فالنظام البرلماني في واقع الأمر هو تعبير عن تسلط القوى الرجعية التي تهدم الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، وتقهّر الجماهير المتقدمة الحديثة . ويرى التقرير أنّ التناقضات المتولدة عن مواجهة القوى الرجعية والقوى الحديثة ستعزل « النظام البرلماني الشكلي » عن حركة الجماهير النشطة الباحثة عن طريق للتقدم والتطور . ويتهى التقرير إلى استنتاج مؤداه أنّ استقرار النظام البرلماني لن يعنى إلا استمرار سلطة الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترفض استكمال النهضة الوطنية الديمقراطية<sup>(١٠)</sup> . غير أن التقرير يشير بنفس القدر إلى أنّ حكم هذه الطبقات قد يتخذ شكل العنف المباشر أيضًا من غير شكلية برلمانية<sup>(١١)</sup>.

ومن زاوية إمكانية استقرار النظام البرلماني الغربي ، مقارنةً بأوضاع بلاد منشأ الأوروبية ، يرى التقرير أنّ جوهر المشكلة في أوروبا تاريخيًا ، كما هو الحال في السودان اليوم ، هو تفجير استنهاض الثورة الديمقراطية . وقد قامت برجوازية أوروبا الرأسمالية بمهمة الثورة الديمقراطية باستقامة لكونها حملت راية التقدم وعبرت عن آماني أمتها التاريخية . وليس منظورًا بالطبع أن تنهض برجوازية السودان ( الموصوفة بالضعف مما يرميها في حبال التحالف مع القوى القديمة كما رأينا أعلاه ) بهذه المهمة التي تقع الآن على عاتق الطبقة العاملة وحلفائها وحزبها<sup>(١٢)</sup>.

ما بين المؤتمر الرابع ومسح الديمقراطية الجديدة :

لعلّ أسطع حجج الحزب وجاهة وقوة ، لارتباط الحقوق الديمقراطية البرجوازية بالتغيير الاجتماعي ، هي التي ساقها في مواجهة أقسام من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة داخله وخارجه ، ممن استولى اليأس عليهم لانتكاسة ثورة أكتوبر . وسمّى الحزب هذه الأقسام بـ « المغامرين »<sup>(١٣)</sup> ، ولا حظ الحزب منذ مؤتمره الرابع في ١٩٦٧ أنّ هذه الجماعة البرجوازية الصغيرة من عناصره قد اقتنعت بأنّ طريق الحركة الثورية قد أصبح مقفولاً وتردّت

في الفساد واللامبالاة . فوسط هذه الجماعة نمت اتجاهات انتهائية يسارية تبشر أن لا مكان للنضال الجماهيري ، من فوق الحقوق الأساسية ، وانتهت إلى أن الذى بقى للحركة الثورية هو أن تنكفىء على نفسها وتقوم بعمل مسلّح<sup>(١٤)</sup> .

وواصلت وثيقة صدرت في ١٩٦٨ ، باسم قضايا ما بعد المؤتمر الرابع<sup>(١٥)</sup> ، سجالها مع هذه الجماعة اليائسة المغامرة التى تستخف بالحقوق الديمقراطية الأساسية التى لا يكلفها النظام البرلماني الليبرالي أو يضطر عنوة إلى كفالتها . وورد فيها :

« فالقوى المغامرة واليائسة من البرجوازية الصغيرة ترى أن النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية لا يقود إلى شيء ، وأن الطريق هو الدعوة من رأس البيوت للديمقراطية الجديدة وحدها »<sup>(١٦)</sup> .

غير أن الحزب عاد في نفس الوثيقة ليمسك بقناعته بأن إمكانيات استقرار النظام البرلماني غير موجودة بالشكل الكافي . ومعنى هذا لدى الوثيقة أن هناك احتمالاً كبيراً أن لا يسير السودان في طريق التطور البطيء تحت قيادة البرجوازية . فهناك إمكانية أخرى تلوح وهى أن يجري تجمع وانفجار ثوريان ، وتنتقل البلاد بسرعة في طريق التقدم والديمقراطية<sup>(١٧)</sup> . وأكد الحزب ولاءه لفكرته عن النظام الليبرالي في تقرير لاحق عن دورة لجنته المركزية الاستثنائية في مارس ١٩٦٩<sup>(١٨)</sup> . وذكر في هذه الوثيقة أن مؤتمر الحزب الرابع استبعد فكرة التطور البطيء في « إطار الديمقراطية البرجوازية المشوهة للحركة الثورية »<sup>(١٩)</sup> . وأعادت الوثيقة الحججتين اللتين وردتا في تقرير المؤتمر الرابع عن بطلان التطور البطيء ، وهما : (١) ضعف القواعد الاجتماعية للنظام البرلماني البرجوازي لضعف الطبقة الرأسمالية السودانية . (٢) اضطراب البرجوازية السودانية إلى التحالف مع القوى القديمة في الطوائف والقبائل لتجعل من النظام البرلماني أداة تهدم بها الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، ولتسلط بتلك الأداة على رقاب الناس مما يجعل ذلك النظام أداة لوقف تطور البلاد<sup>(٢٠)</sup> .

غير أن العناصر التى وصفتها تقارير الحزب بـ « اليأس والمغامرة » قد بدأت تعبر عن نفسها داخل أروقة الحزب ، خلال عامي ٦٨ و ٦٩ . ولعل الصورة العلنية لذلك التعبير هى مقال الأستاذ أحمد سليمان في جريدة الأيام<sup>(٢١)</sup> ، وردّ عبد الخالق عليه في أخبار الأسبوع<sup>(٢٢)</sup> ؛ حيث دعا أحمد سليمان في مقالاته إلى نشأة حكومة وحدة وطنية تعبر عن المصالح الرئيسية الحقيقية للمجتمع ، ماثلة للحكومة التى تمخضت عنها ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ضد الفريق عبود ( التى جمعت بين هيئات المهنيين والأحزاب بغلبة واضحة للأول ) إلا أنها أكثر استقراراً . وقد

صَحَّ عند أحمد سليمان أنَّ القوات المسلَّحة هي القوة الوحيدة التي تستطيع أن تحمي ميثاق وأداء الحكومة المقترحة للوحدة الوطنية<sup>(٢٣)</sup>. واستلهم عبد الخالق في ردِّه إجمالي خط الحزب الشيوعي، وبخاصَّة فيما تعلَّق في رفضه النظر للقوات المسلَّحة كقوة منفصلة عن المجتمع مستعيلة على التحليل الطبقي. ولم ير عبد الخالق في ردِّه مجالاً لحكومة وطنية عامَّة، لأنَّ النادى الذى اختار « الديمقراطية الليبرالية المشوَّهة والتنمية الرأسمالية<sup>(٢٤)</sup> » قد سقط في الامتحان السياسى، وأنَّ قيادة جديدة تنشأ بين الطبقات الاجتماعية الثورية لقيادة الوطن.

واضح أنَّ العناصر المسماة باليائسة والمغامرة داخل الحزب، ومن الأنصار الذين من حوله، قد تبنَّت لنفسها تكتيكاً انقلابياً بديلاً عن تكتيك الحزب الدفاعى القاصد إلى تنظيم الجماهير وإنهاضها، من فوق حقوقها الأساسية لاستكمال الثورة الديمقراطية. لقد صدق ما تخوَّف منه الحزب في مؤتمره الرابع أن تسوق مصاعب العمل الجماهيرى طائفة من الناس للمغامرة والنداء للديمقراطية الجديدة، من فوق البيوت لا في مقاساة النضال اليومى. ففى وثيقة الدورة الاستثنائية للجنة المركزية في مارس ١٩٦٩ التى سبق ذكرها يشدَّد الحزب على رفضه لـ « العمل الانقلابى بديلاً عن النضال الجماهيرى الصابر<sup>(٢٥)</sup> ». وقد صمَّع عند الحزب أنَّ « اتخاذ تكتيك الانقلاب هو إجهاض للثورة ونقل لمواقع قيادة الثورة في مستقبلها وحاضرها إلى فئات البرجوازية والبرجوازية الصغيرة<sup>(٢٦)</sup> ». وفى رأى الحزب أنَّ بعض فئات البرجوازية تتخذ موقفاً مضاداً لحركة الثورة، في حين أنَّ البرجوازية الصغيرة مهترة، وليس باستطاعتها السير بحركة الثورة الديمقراطية بطريقة متصلة ممَّا يعرِّض تلك الحركة للالام والأضرار. واختتم التقرير هذا الجزء من حجَّته بعبارة في صيغة الحكم تقول: « التكتيك الانقلابى، بديلاً عن العمل الجماهيرى، يمثل في نهاية الأمر وسط الجبهة الوطنية الديمقراطية مصالح طبقة البرجوازية والبرجوازية الصغيرة<sup>(٢٧)</sup> ». وقد أعادت اللجنة المركزية للحزب إنتاج ما أوجزنه أعلاه في بيانها بتاريخ ٢٥/٥/١٩٦٩ الذى قومت فيه باحتياط وحذر انقلاب جعفر محمد نميرى الذى وقع في ذلك اليوم. وبروز ذلك البيان تجاه الانقلاب جعله يستحق وصف « الوثيقة الملعونة » من خصوم عبد الخالق في الحزب الذين استبشروا بالانقلاب وعدَّوه انفراجة سياسية مشهودة.

اشتغل الحزب بمن وصفهم باليائسين والمغامرين اشتغالاً جعله ميّالاً إلى التصالح نوعاً ما مع فكرة البرلمانية الليبرالية. فقد رأيناه يتحدث عن الانفجار الثورى واختطاط طريق جديد للديمقراطية كاحتفال لائح، مثله في ذلك مثل استمرار النظام البرلمانى الليبرالى المشوَّه. كما

وجدناه يتحدث عن الديمقراطية الليبرالية المشوهة كإحدى اختبارات نادى خصومه السياسيين ، مما يرى الديمقراطية الليبرالية في ذاتها . وفي تقرير آخر صادر عن نفس الدورة الاستثنائية للجنة المركزية في مارس ١٩٦٩<sup>(٢٨)</sup> نجد الحزب يحتفى بتعبيرات المقاومة التي صدرت من فئات اجتماعية مختلفة ضد مودة الدستور الإسلامى لعام ١٩٦٨ . والبادى من خلفاء الحزب الشيوعى بهذه التعبيرات أن تعى ما يزيد سبب الياثسين والمغامرين إلى الجذوة المتقدة في الحركة الجماهيرية التي تتطلب من الشيوعيين موالاةا والصبر عليها حتى تبلغ مراميها . ووجد الحزب نفسه حيال هذا الصبر والموالاة مستعداً ليقبل التحالف مع القوى المعارضة لدستور ١٩٦٨ ، في إطار « دستور برجوازي ليبرالى »<sup>(٢٩)</sup> ، وأردفت الوثيقة هذا التنازل بقولها : « ولن يكون هذا خسارة على الحركة الثورية . وإذا لم تستطع هذه الحركة أن تصل إلى هدفها فإنها ستسعى للقوى الثورية ظروفًا أفضل ، لمواصلة النضال ، بعد إجازة الدستور الرجعى الزاهن » ( مسودة دستور ١٩٦٨ )<sup>(٣٠)</sup> .

وغير خاف أنّ هذا الاستدراك هبط بالموقف المتفائل للحزب بالليبرالية البرلمانية ، كإطار لعمل سياسى مفتوح واسع ، وحولته إلى نوع من « التكتكة » في مفهومها الدارج . ولهذا أردف الحزب استدراكه بتأكيد موقفه المبدئى الذى لا يرى في مثل هذه اللّفة للبرجوازية الليبرالية انسلخاً عن « مفهومه للدستور الوطنى الديمقراطى وللديمقراطية الجديدة التى ليس من طريق مساوها »<sup>(٣١)</sup> . فبهذه الاستدراكات يستبق الحزب خطته الدقيقة لتحالف واسع يخرج به عن مأزق الدستور الإسلامى ، الذى دعا إليه خصوم الحزب بشدة وتصميم ، بالديمقراطية الجديدة .

#### زمان التبرؤ من الديمقراطية الجديدة :

أتجاوز فترة نمبرى ( ١٩٦٩ - ١٩٨٥ ) على مساسها الخطر بموضوع بحثنا ؛ لأننى أرغب في التوفر على بعض وثائقها التى لم أجد الوقت بعد للاطلاع عليها ، أو على بعضها الآخر الذى أسعى للعثور عليه . ونستطيع القول إجمالاً إنّ نجاح انقلاب ٦٩ ذاته كان نكسة لتكتيكات الحزب المعلنة حول مراكمة دفاعية لقوى المعارضة فوق قاعدة واسعة للحقوق الأساسية الليبرالية ، تهيئة لاحتمال قفزة الثورة الديمقراطية . وهى القفزة التى كان احتماها الآخر تطورًا بطبيعتها بقيادة البرجوازية خلال ليبرالية برلمانية مشوهة ، أو الحكم الديكتاتورى

السافر لتلك البرجوازية . وكان الحزب لا يرى بأساً لتفادى هذا الاحتمال أن يقبل بدستور برجوازي ليبرالي مستنير يلهم به قوى المعارضة .

لقد انتصر بالانقلاب من سبأهم الحزب بالمغامرين واليائسين من عناصر البرجوازية الصغيرة التي هربت من وعشاء النضال الجماهيري الصبور إلى المناذاة بالديمقراطية الجديدة بالانقلاب من فوق أعلى البيوت . وانتهى الحزب إلى الانقسام في ١٩٧٠ ؛ لأنّ التصالح بين التكتيكن الظاهر والخاسر غداً مستحيلًا .

لقد خاف الشيوعيون من الديمقراطية الجديدة المجردة ، وهي فكرة ، وظلّوا على ستنى تحالفهم المتوتر مع نميرى ، وسنين خصوصتهم الطويلة معه ، منذ انقلابهم المجهض في ١٩٧١ يقاومون بشاعة تلك الفترة التي تحلّقت في أدهم السياسي . واستقت الفكرة في تطبيقها العمل النميرى من تجربة الناصرية في الاتحاد الاشتراكي . ولا بدّ هنا من الإشارة إلى مفارقة بحثية مهمة ، فنحن نكتب عن البرلمان وانتخاباته والتمثيل فيه بغير تحرّج في حين نهمل دراسة الأشكال التي تولّدها تجارب الحكم الانقلابي مثل مجلس الفريق عبود المركزي ومجالس شعب النميرى المتتالية . فالدراسة السياسية يبدو وكأنّها تلتزم لزوم ما لا يلزم بالشرعية السياسية ، فلاّن البرلمان شرعى صحت دراسته ، في حين حجبت لا شرعية مؤسسات الحكم الانقلابي غير الدستوري الدراسة عنها .

البادي أنّ الشيوعيين خرجوا من تجربة مقاومة نظام نميرى للديمقراطية الجديدة بتقدير أفضل للحقوق الأساسية الليبرالية وللنظام الليبرالي الغربي . ومع ذلك ظلّت ذيول موقفهم السلبي تجاه النظام الليبرالي تعكر عليهم صفو قناعاتهم الجديدة . وسأترك لوقت لاحق فحص صدق وعمق قناعات الشيوعيين بالحقوق الليبرالية ونظامها السياسي من واقع أدب الشيوعيين أنفسهم ، الذي صدر خلال حكم نميرى وبعد سقوطه في ١٩٨٥ . غير أنّي سأتطرق هنا لمتابعهم مع هذه القناعات ، كما وردت في نقد المرحوم عمر مصطفى المكي لهم<sup>(٢٢)</sup> . والمعروف أنّ المرحوم عمر هو من ضمن الذين وصفهم الحزب باليأس والمغامرة من أعضائه وهو عضو مكتب الحزب السياسي الوحيد الذي خرج على الحزب في انقسام ١٩٧٠ ( أو طرد من الحزب كما هي صيغة عمر ورفاقه ) لتقديراته الإيجابية لانقلاب نميرى ولسياسته . وبدا عمر في مجاله مع قيادة الحزب ، التي انقسم عليها ، أو طردته ، كأنّه شبح من الماضي يذكر رفاقه القدامى بكساد البرلمانية الليبرالية التي كانت قد استعيدت في السودان بانتخابات ١٩٨٦ .



لقد استنكر عمر كثيراً أن يرى رفاق الأمل داعين إلى انتهاج طريق البرلمانية الغربية التعددية مستدبرين نصوصهم القديمة التي تبخس تلك البرلمانية . فقد استنكر على أحدهم الانتفاضة الثالثة ( أى الثالثة بعد ثورة أكتوبر ٦٤ وانتفاضة أبريل ٨٥ ) هو صناديق الانتخابات<sup>(٣٣)</sup> . كما تعجب من قول رفيق قديم آخر: إنَّ للشيوعيين فهمهم للديمقراطية غير أنَّ ما يسعون إليه حالياً هو الديمقراطية بشكلها المسمى بالليبرالية<sup>(٣٤)</sup> . كما هال عمر أن يرى سكرتير الحزب نفسه يقول : إنَّ حقوق الجماهير الديمقراطية الأساسية يجب أن لا تسلب باسم حماية الثورة أو باسم الديمقراطية الجديدة<sup>(٣٥)</sup> ، وفي توجيهه للناس بالكف عن الهجوم على الأحزاب لأنَّ الهجوم على الحزبية هو الذى يفتح الطريق أمام الديكتاتورية العسكرية<sup>(٣٦)</sup> .

غير أنَّ عمر صبَّ جام غضبه على الأستاذ الخاتم عدلان الذى قال : إنَّ الشيوعيين يؤمنون بالديمقراطية الليبرالية ولا ينظرون إليها كما يظن البعض كمحطة « سرعان ما نخلفها ( أى الشيوعيون ) وراءنا مندفعين مع قطار الثورة والتغيير ومستبدلين الحوار والبرلمان بالشرعية الثورية والحسم الثوري »<sup>(٣٧)</sup> . وقد أورد عمر عن الخاتم أيضاً قوله : إنَّ الديمقراطية الجديدة راجت عند الثوريين العرب الذين انهالوا ذمّاً على الديمقراطية الليبرالية وتلطّخوها في أذهان الناس ، حتى حسبوها من مخلفات الاستعمار التى لا تناسب واقعنا . وينعى الخاتم تحوّل تلك الديمقراطية الجديدة في الواقع إلى ديكتاتورية خانقة ، وكأنَّما الخاتم يسترجع ١٦ عاماً في ظل ديمقراطية نمى الجديدة ، حين قال : إنَّ هذه التجربة القاسية مع الديمقراطية الجديدة أثبتت أنَّ الحقوق الأساسية إلزامية لا سبيل إلى التنازل عنها بأى دعوى من الدعاوى وإنَّ تطوير هذه الحقوق لا يعنى تخريد الديمقراطية الليبرالية والعودة إلى شرعية الغاب<sup>(٣٨)</sup> . ولم يجد عمر إزاء تجديف الخاتم غير وصفه بـ « اليميني التصفوي »<sup>(٣٩)</sup> .

وبلغ عمر الغاية من استنكاره ، وهو يرى الخاتم يعود إلى الموضوع مرّة ثانية ليعلن في عنوان صحفى بارز براءة الشيوعيين الكاملة عن دعوات الديمقراطية الجديدة أو الثورية ، وليمضى قائلاً :

« إننا نعلن براءتنا الكاملة من هذه الدعوات ( للديمقراطية الجديدة ) . وإذا لم نقم فيما مضى برسم الحدود الفاصلة بيننا وبين هذه الدعوات ولم نطرح حقننا الرافض لها بين الجماهير ، فإننا قد انتقدنا هذا الموقف انتقاداً ذاتياً في صحفنا ووثائقنا المكتوبة وندائنا »<sup>(٤٠)</sup> . بإزاء هذه المهرطقة الخاتمية لم يجد عمر بداً من العودة إلى نصوص الماركسية وقضايا الثورة السودانية التى قرّرت أن « طريق الديمقراطية الليبرالية طريق مسدود تماماً أمام قوى

التقدم»<sup>(٤١)</sup>. وكما رأينا بالفعل ، فإن تلك الوثيقة سيئة الظن بالبرلمانية الليبرالية ، وقد اعتقلت التفكير الأحق لها في سوء ظنّها هذا ، وحين أراد الرفاق الذين يتسبون إليها حقاً مراجعتها خرج عليهم رفيق سلاح قديم بنصوصها يبطل المراجعة ويفضحها .

### تعليق : وقت للغضب وآخر للتفاوض

لقد وفق الحزب في استنتاجه الذى توصل إليه في مؤتمره الرابع والذى يقول باقتراب قضية الديمقراطية من مسألة التغيير الاجتماعى باتجاه المجتمع الوطنى الديمقراطى وصوب الاشتراكية ، وقد أحسن الحزب التدقيق في التعبير عن هذا الاستنتاج في وثيقة لاحقة ، هى قضايا ما بعد المؤتمر الرابع حين نبّه إلى الارتباط العضوى بين النضال من أجل الحقوق الديمقراطية البرجوازية ( حق الترشيح والانتخاب وحرية الرأى والتنظيم ) وبين الديمقراطية الجديدة (حكم الحلف الوطنى الديمقراطى من عمال ومزارعين ومثقفين ورأسمالية وطنية). ففى رأى الحزب أنّ العمال في نضالهم النقابى والوطنى اقتربوا في الخمسينيات من قضية الحقوق الديمقراطية البرجوازية ، وهم مدعوون حالياً للاقتراب من قضية التغيير الاجتماعى ( بل وقيادته ) عبر نضالهم لتأمين الحقوق الديمقراطية الأساسية .<sup>(٤٢)</sup>

إلا أنّ الحزب استبق استنتاجه المهم ذا الاحتمالات بالغة الطرافة في مسألة البرلمانية الليبرالية بحكم جامع مانع ، صدر في المؤتمر الرابع نفسه عن عقم البرلمانية الليبرالية وقصر أجلها في السودان . أثنى المؤتمر الرابع على البرلمان السودانى الأول ( ٥٣ - ٥٨ ) لآثمة عبر عن اتجاهات مناوئة للاستعمار تعبيراً جيداً ربطه بمجرى الثورة الوطنية . وقد توافر لذلك البرلمان هذا التعبير الوطنى ، لآثمة بنى جزئياً على قاعدة من « الديمقراطية الموجهة التى تعطى وزناً أكثر لمواقع التحرر الوطنى ، والجماهير النشطة سياسياً في المدن وبين القطاع الحديث »<sup>(٤٣)</sup> . وإشارة الحزب هنا هى بشكل رئيسى للميز الذى أفسحه قانون الانتخابات البرلمانى الأول لل«خريجين» . ليدلوا لخمسة مرشحين من بينهم فيما عرف بدوائر الخريجين . وقد وسّع الشيوعيون مطلب الدوائر الخاصة بعد أكتوبر ليشمل دوائر للعمال والمزارعين وتمثيلاً أوفى للمدن التى تتحمل عبء التغيير السياسى .

ورفض خصوم الحزب هذه الدعوة التى عدّوها بدعة في الليبرالية القائمة على اقتصار النّاحب الواحد على صوت واحد . ولهذا قال عنهم الحزب كما رأينا : إنهم انتكسوا بالثورة باسم الديمقراطية الليبرالية ، ومع ذلك قبل أولئك الخصوم أن يخصّصوا دوائر للخريجين في انتخابات ١٩٦٥ بلغت ١٥ دائرة .

يعترف الحزب أنه لم ينجح في كسب الجماهير ، بما فيها الجماهير المتقدمة ، إلى دعوة الديمقراطية الجديدة التي بشر لها باقتراحه بفرز دوائر خاصة بالقوى الحديثة . وبدلاً من الوقوف على دقائق إخفاقه في بث السعى والافتتاح بتسلازم قضيتي التغيير الاجتماعي والديمقراطية ، فضل الحزب أن يعد اقتراحه بالدوائر المفروزة للقوى الحديثة مسألة شكلية ، لأنّ محتوى دعوته كان ديمقراطية جديدة تتمتع فيها الجماهير بالحقوق الأساسية ، ويجرى فيها تقييد نشاط الفئات المعادية للثورة الديمقراطية . وبمعنى آخر ، فإنّ دعوة الحزب كانت هي هجر البرلمانية الليبرالية العميق إلى رحاب ديمقراطية جديدة لها محتوى معروف غير أنّ شكلها مبهم أو قليل الخطر .

لو أتاح الحزب مراجعة نفسه بشأن ضعف قبول دعوته للديمقراطية الجديدة بين الجماهير لربما لم يضطر إلى إعلان زهده في الديمقراطية الليبرالية . فلربما لم تقتنع الجماهرة من الناس بتلك الدعوة لأنها ظنّت أنّ الحزب يريد استخدام النفوذ الذي كان له بين الاتحادات العمّال والمزارعين ليزيد حجمه الحزبي الانتخابي . فقد كان استقرّ عند طوائف من الناس أنّ تلك الاتحادات قد تحولت إلى واجهات للحزب في الساحة السياسية على وجه الخصوص . ومع حرص الحزب الشيوعي على التشديد على قومية المنظمات النقابية إلا أنّ خرقه للزوميات تلك القومية كان ممّا أزهّد فيه بعض كادره العمّالي منذ منتصف الخمسينيات<sup>(٤٤)</sup> . فقد استمعت إلى شكوى بعض القيادات العمالية الشيوعية البارزة من قرارات حزبية لتحريك العمال في وجهات وخطوات لم تكن مناسبة للقدرة الذاتية للحركة النقابية . ومثل هذا السلوك قمين أن يعزّز في الناس اعتقادهم بأنّ الديمقراطية الجديدة ليست غير حيلة يتكاثرونها الشيوعيون في البرلمان .

وبدلاً من أن يعتبر الحزب ، ويتأمل انصراف الجماهير الكبيرة عن دعوته للديمقراطية الجديدة وإخفاقه في كسبهم لها وتضمينها في قانون الانتخابات ، تمسك الحزب برأيه في وجوب وجود دوائر للعمّال والمزارعين يخترعها هو إن لم ينص عليها قانون . وأوحى الحزب لاتحاد العمّال أن يرشح بعض قاداته في المدن ذات الطابع العمّالي كما تولّت وحدة المزارعين ، وهو التنظيم الذي يتحالف فيه الشيوعيون مع غيرهم ترشيح قاداتها في الريف المتقدم .

ويصح القول أنّ الحزب لو تفحص ضعف قبول دعوته للديمقراطية الجديدة لاهتم أكثر بعناصرها الشكلية ؛ أي عناصرها المؤسسية التي تجعل الناس يطمئنون إلى أنّه لم يرد بالديمقراطية الجديدة تكاثر حزب ما برلمانياً . فقد رفض عديد من الناس الدعوة إلى

الديمقراطية الجديدة خشية أن تكون سبباً لتكاثر الحزب الشيوعي برلمانياً بنواب يأتون من كليات انتخابية للعمال والمزارعين والقوى الحديثة. ولو اهتم الحزب بهذه المؤسسة لربما اكتشف أنه كان تعين عليه أن يسبق دعوته للديمقراطية الجديدة بدعوة مستترة لقانون انتخابي رشيد، في حدود الليبرالية ذاتها. فقد كانت إعادة توزيع الدوائر بواسطة الحزب الحاكم أو المؤتلف في الحكم هي واحدة من أقوى الأسباب بفوز ذلك الحزب وحلفائه، لا على قوى التقدم فحسب، بل على أحزاب أخرى مماثلة له.

يبدو التحليل النظري العالى، الذى قدّمه الحزب لتقاعس البرجوازية السودانية عن إنجاز الثورة الديمقراطية وتأسيس نظام ليبرالى مستقيم، نوعاً من التشكى المنطقى لا الدعوة إلى ممارسة مبدعة للبدائل المؤسسية. فسيكون هجر البرلمانية الليبرالية لمجرد أن القوى البرجوازية ضاقت بها هو تضامن مع تلك القوى لا نضالها ضدها. وإذا ملّت القوى البرجوازية الليبرالية وجب على محبى الليبرالية حقاً إحياءها، لا مشاركة البرجوازين السام منها وتشجيعها معهم. فليس يصح أن تذهب البرلمانية الليبرالية أدراج الرياح مع الطبقة الاجتماعية التى جاءت بها إلى الوجود. فإذا رشح الحزب الشيوعي الطبقة العاملة، كالقوة التى وقع عليها عبء تفجير الثورة الديمقراطية خلال نضال تتساق فيه الحقوق الليبرالية والاجتماعية، فسيجعل الحزب مهمة هذه الطبقة مستحيلة، إن هو أباح لها هكذا تقييد نشاط الفئات المعادية لها أو للثورة الديمقراطية. فالواضح أن الحزب لم يكن بحاجة إلى أكثر من الإلحاح في الدعوة إلى قانون للانتخابات يستوعب حقائق تمثيل القوى الحديثة في إطار التغيير الاجتماعى الجارى في البلاد. فمن شأن مثل هذه الدعوة أن تلهم القوى الاجتماعية التى تتوجّه إليها. فنجاح دعوة تمثيل الخريجين بشكل مميّز في البرلمان دليل على أن الليبرالية مفتوحة لاقتراحات تمس جذرياً دعوة «الصوت الواحد للناخب الواحد». وسيكون في مثل هذا القانون تقييد للقوى الرجعية بغير حاجة إلى ترخيص مفتوح بذلك التقييد. فحتى أكثر دعاة الديمقراطية الجديدة قد يتخوف من مثل هذا الإذن المستديم للطبقة العاملة للحجز على حريات خصوصها.

إنّ عدم عناية الحزب بالمؤسسية (التي يسمّيها شكلية) في دعوته للارتباط العضوى بين الحقوق البرجوازية الليبرالية والديمقراطية الجديدة قد أفسد حسّه حيال اعتبار شكل الحكومة الذى قد يتخذه خصومه. فيبدو سيّان عند الحزب في عنائته بـ «جوهر الأشياء» أن يحكم خصومه الرجعيون عن طريق نظام برلمانى شكل أو بالعنف الانقلابى المباشر<sup>(٤٦)</sup>. إنّ المواطن العادى ليحس بعظم الفارق في العيش في ظل البرلمانية (الشكلية) أو قبضة النظم الانقلابية

العنيفة حتى وإن حكم في بعض الأحيان لصالح تلك النظم المتقلبة في بعض الوجوه . ويتوقع هذا المواطن من الحزب الشيوعي أن يعترف بالملس المختلف لهذين الشكليين في الحكم حتى لو كانت الطبقة الاجتماعية التي من ورائها واحدة . فإذا تمسك الحزب بـ « الجوهر » الطبقي الواحد للبرلمانية والدكتاتورية ، فهو يجعل معنويا مهمة خصومه سهلة ليحكموا بأقصر الطرق التي تحقق لهم مصالحهم وهو النظام الطاغوتي .

كان أمام الحزب للثقة في البرلمانية الليبرالية ، علاوة على انتهاج النظر المؤسسي فيها ، أن يأخذ مأخذ الجد بعض تفاوله بتلك البرلمانية كما رأينا يفعل حين حاصره خصومه بالدولة الدينية في دستور ١٩٦٨ . ولعل أوسع أبواب ذلك التفاؤل مما كان سيجيء من سجال الحزب مع من سماهم باليائسين والمغامرين ، فعلى حذر الحزب الباكر منهم إلا أنه لم يستعد لهم فكريًا . فأكثر بريق الدعوة للديمقراطية الجديدة الانقلاية يأتي من الاستهانة الفكرية بالمؤسسة البرلمانية ، ناهيك عن أداء تلك المؤسسة الفعل الذي يعزّز تلك الدعوة عند دعاها . وكان طريق الحزب إلى منع تلك الاستهانة أن يتمسك بشكل مبدئي ، لا بمجرد الحقوق الأساسية التي سينهض من فوقها الجماهير لإنجاز الثورة الديمقراطية بل بالنظام الليبرالي ذاته الذي يفترض أن يمسّد مؤسسيًا تلك الحقوق .

حالت دون الحزب والتفاؤل بالليبرالية البرلمانية نصوصه القديمة القابضة في الماركسية وقضايا الثورة السودانية . لربما كان للوثيقة مبرّرها في اليأس من الليبرالية البرلمانية لأنها كتبت في ملابس ، كما قلنا ، كان فيها تاج الليبرالية ، أي البرلمان ، هو ساحة المجزرة السياسية التي أنهت الوجود القانوني للحزب الشيوعي في ١٩٦٦ . ولكن كان من المأمول أن يخرج الحزب من سجاله مع اليائسين والمغامرين فيه ومن تطويره لأطروحته الذكية عن الارتباط العضوي بين الحقوق البرجوازية والديمقراطية الجديدة بمزاج أقل كدراً من ذلك الذي كتبت في إطاره وثيقة الماركسية وقضايا الثورة ، ولكن كما كان رأينا فالحزب ما انفعّل بواقعة جديدة حيال الليبرالية البرلمانية إلا أثبتنا نَصّاً وتعوّذ منها في ذات الوقت بالعودة إلى أوراذه القديمة . وحين بدا للحزب أن يتفاهل بالبرلمانية الليبرالية بعد ١٩٨٥ ، إثر معاناته المريعة في ظل ديمقراطية نميري الجديدة الفجة ، خرج عليه رفيق قديم يذكّره بالنصوص المقدسة في الماركسية .



## الهوامش

- (١) عبد الخالق محجوب ، لمحات من تاريخ الحزب الشيوعي السودانى ( الخرطوم ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧ ) صفحة ١١٢ . وكانت لمحات قد نشرت أول مرة مسلسللة في مجلة الوعى ، المجلة الثقافية للجنة المركزية للحزب ، في حوالى عام ١٩٦١ . ثم نشره الحزب سرياً في كتاب مستقل هى طبعته الأولى كاملاً . ثم نشرته دار الفكر الاشتراكي عام ١٩٦٥ . وأصل الكتيب محاضرات قدمها المرحوم عبد الخالق لأعضاء الحزب في المعتقل وكانت أولى تلك المحاضرات في شهر يناير ١٩٦٠ .
- (٢) الماركسية وقضايا الثورة السودانية ، الخرطوم ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ ، صفحة ١٠٨ . وهذا الكتاب عبارة عن نص التقرير العام المجاز في المؤتمر الرابع للحزب الشيوعي السودانى الذى انعقد في أكتوبر ١٩٨٧ . وقد نشر لأول مرة بعد المؤتمر في ١٩٦٧ .
- (٣) نفسه ، صفحة ١٠٩ .
- (٤) نفسه ، صفحة ١٣٢ .
- (٥) نفسه ، صفحة ١٣١ .
- (٦) نفسه ، صفحة ١٥١ .
- (٧) نفسه ، صفحة ١٣٤ .
- (٨) نفسه ، صفحة ١٠٨ .
- (٩) نفسه ، صفحة ١٥٢ .
- (١٠) نفسه ، الصفحة نفسها .
- (١١) نفسه ، صفحة ١٥٣ .
- (١٢) نفسه ، صفحات ١٥٢ - ١٥٣ .
- (١٣) نفسه ، صفحة ١٤١ .
- (١٤) نفسه ، صفحات ١٤١ - ١٤٢ .
- (١٥) الوثيقة هى نص التقرير المقدم من المكتب السياسى إلى اللجنة المركزية للحزب في دورة استثنائية في منتصف يونيو ١٩٦٨ ، وقد أرادت الوثيقة تطوير الأفكار التى خرج بها مؤتمر الحزب الرابع ونشرت في الماركسية وقضايا الثورة السودانية ( ١٩٦٧ ) . والوثيقة مكتوبة بصورة سجال مع أقسام في الحزب تتهمهم بأنهم يرمسون « أفقار الحركة الثورية مركزها الأول ( أى الحزب الشيوعي السودانى ) » ( الوثيقة ، صفحة ٣ ) وأميز وجوه سجال هذه الوثيقة هى دعوتها إلى إدارة صراع فكرى ضد « اتجاهات البرجوازية واتجاهات اليمين من الحركة الثورية » ( ص ٣ ) ، وشذت لزوم اتباع فتح كل الأبواب للصراع على أساس المركزية الديمقراطية .

- (١٦) قضايا ما بعد المؤتمر الرابع ( دورة اللجنة المركزية للحزب يونيو ١٩٦٨ ) صفحة ٦٧ .
- (١٧) نفسه ، صفحة ٢٧ .
- (١٨) وعنوان الوثيقة هو في سبيل تحسين العمل القيادي بعد عام من المؤتمر الرابع . وقد عقدت هذه الدورة الاستثنائية لمناقشة مشاكل العمل القيادي الحزبي ومصاعبه بعد المؤتمر الرابع ، والوقوف عند إنجازاته النظرية والتنظيمية وإلى ما يضعف فعالية الحزب من جزاء سوء العمل القيادي .
- (١٩) نفسه ، صفحة ٢٠ .
- (٢٠) نفسه .
- (٢١) الأيام ٥ ، ٦ ، ٨ ديسمبر ١٩٦٨ .
- (٢٢) أعاد محمد سعيد القذافي نشر الرد في كتابه الحزب الشيوعي - السوداني وانقلاب ٢٥ مايو ( الخرطوم ١٩٨٦ ) صفحات ٧٤ - ٧٧ .
- (٢٣) نفسه ، صفحة ٣٠ .
- (٢٤) وردت عن عبد الخالق في المرجع نفسه ، صفحة ٧٦ .
- (٢٥) في سبيل تحسين العمل القيادي ، صفحة ١٨ .
- (٢٦) نفسه .
- (٢٧) نفسه ، صفحات ١٨ ، ١٩ .
- (٢٨) وعنوان التقرير « الوضع السياسي الراهن : استراتيجية وتكتيك الحزب الشيوعي السوداني » .
- (٢٩) نفسه ، صفحة ١٥ .
- (٣٠) نفسه .
- (٣١) نفسه ، صفحة ١٦ .
- (٣٢) عمر مصطفى المكي ، تأملات ماركسية في نهج القيادة الحالية للحزب الشيوعي السوداني ( الخرطوم ١٩٨٨ ) .
- (٣٣) نفسه ، صفحة ٤٣ .
- (٣٤) نفسه ، صفحة ٤٥ .
- (٣٥) نفسه ، صفحة ٥١ .
- (٣٦) نفسه ، صفحات ٥٨ - ٥٩ .
- (٣٧) من نص ورد في المرجع نفسه ، صفحة ١٨٧ .
- (٣٨) نفسه .
- (٣٩) نفسه .
- (٤٠) من نص ورد في المرجع نفسه ، صفحة ١٩٠ .
- (٤١) نفسه ، صفحة ١٩٠ .

- (٤٢) قضايا ، صفحات ٦٥ - ٦٦ .
- (٤٣) الماركسية ، صفحة ١٠٩ .
- (٤٤) حديث سجلته عن السيد علي محمد بشير النقابي المخضرم بالسكة الحديد في ١٩٨٧ .
- (٤٥) محمد محمد أحمد كرار ، انتخابات وبرلمانات السودان ( الخرطوم ١٩٨٩ ) صفحة ٦٥ .
- (٤٦) الماركسية ، صفحة ١٥٣ .



## نقد الخطاب وشح النفس

يقع هذا المقال في باب مستحدث من المعرفة هو نقد الخطاب . والمقصود بنقد الخطاب هنا هو وصف وتحليل العلاقات التي تنشأ بين الإفادات ( Statements ) ، مكتوبة كانت أو شفاهية ، وهي علاقات ناشبة حتى ولو لم يكن كاتب أو قائل الإفادة مدركا لوجود الإفادات الأخرى . والعلاقات المرصودة هنا تنشب حتى لو كانت هذه الإفادات من أجناس أدبية مختلفة أو من حقول في المعرفة متميزة . وتحليل الخطاب يتجاوز تحليل الحقائق الواردة في الإفادات . فهو لا يريد أن يبلغ من ذلك التحليل إعادة اكتشاف ماتخذه الإفادة من نوايا لكاتبها أو قائلها . فتحليل الخطاب يحيط بالإفادات المتساكنة في الميدان الخطابى الواحد وينظر إليها في تتاليها وأدائها المتبادل لوظائفها وتحولاتها مستقلة عن بعضها البعض أو متضامنة . فالإفادات في نظر نقد الخطاب عارسة تخلق الموضوعات التي تتحدث عنها .<sup>(١)</sup> فقد أبان إدوارد سعيد بصفاء مثلاً كيف « استشرق » الشرق ، بفضل دراسات الاستشراق التي جعلته موضوعاً لها . والاستشراق المقصود هنا هو ما أسقطه الغرب على الشرق من تصوراتهِ وحزازاته مصحوبة بالإرادة الغلبة للسيطرة عليه .<sup>(٢)</sup> وفي هذا السياق تجرى أبحاث مهمة في نقد الخطاب عن كيف ( تأفقت ) أفريقيا بفضل أدب المبشرين والأنثروبولوجيين الغربيين .<sup>(٣)</sup> وليس أدل من حيوية نقد الخطاب المبتكر في المعرفة من صدور مجلتيْن مهتمتين بالنشر في بابهِ خلال أقل من ثلاثة أعوام<sup>(٤)</sup> .

(\*) ورقة قدمتها لمؤتمر العلاقات المصرية / السودانية الذي عقدته شعبة العلوم السياسية بجامعة القاهرة في القاهرة ، بتاريخ ١٣ إلى ١٥ مايو ١٩٨٩ ، ونشرتها مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ضمن وقائع المؤتمر في ١٩٩٠ ، وقد نقحت الكلمة ونشرتها في مجلة الدراسات السودانية ، المجلد الثاني عشر ، العدد الأول ، أبريل ١٩٩٢ .

(دفع الاقتراء)

جنس

فنى

الخطاب

السوداني

حيث

مصر

وغاية نقد الخطاب أن يمنع الجماعة صاحبة الخطاب أن تصاب بالاطمئنان إلى خطابها الذي طورت فيه امتيازاتها وجعلته من تجليات قوتها . ولنع هذه الإصابة يزود نقد الخطاب الجماعة المقصودة بشفافية أى ( reflexivity ) وأترجمها بشكل أفضل بالعبارة القرآنية « ومن يوق شح نفسه » ، حتى لا تتورط في الاعتقاد بأن خطابها هو القول الفصل ويتيح نقد الخطاب للجماعة أن ترى تاريخية خطابها أى كونه محكوما بمصالح متعينة في زمان ومكان . ومأمول من نقد الخطاب أن يعين أهله على اقتحام أنفسهم بالمراجعة حتى لا يستقيموا إلى عزّة زائفة بخطابهم .

### مصر والسودان وكيانهما الخطابي

الخطابات السودانية المصرية (والعكس) كيان خطابي (discourse formation) ذو خطابات شتى . ولعل أكثر تلك الخطابات شيوعا وشفافية ذلك الخطاب الشعري السوداني الذي ذاع بشكل رئيسي في عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن وانطوى على وله وعرفان عميقين بمصر في مثل قول التيجاني يوسف بشير (١٩١٠-١٩٣٧) إنه محض فضل مصر (يراعا وفكرا) ، أو محمد سعيد العباسي (١٨٨٠-١٩٦٢) الذي عاب على نفر من السودانيين سوء ظنهم بمصر وقولهم : إن مصر لا تريد من السودان غير استعمار ونهب خيراته . يقول العباسي :  
كذب الذى ظن الظنون فزفها للناس عن مصر حديثا يفترى  
والناس فيك (أى مصر) اثنان شخص قد رأى حسنا فهم وآخر لا يرى

وقد أتاح لي تقديم هذه الورقة أول مرة في ندوة « العلاقات المصرية السودانية بين الماضي والحاضر والمستقبل » أن أقف على أنساق مختلفة من هذه الخطابات في سياق كيانها الخطابي الشامل . فهناك خطاب « للنيل » الذى يتحول فيه النهر إلى مجاز في أزلية وخصوبة العلاقة بين شمال وجنوب واديه . وللخطاب وجهه الآخر هو خطاب الاتفاقات التى تحكم في توزيع منسوبه ، والاتفاقات العديدة التى تكتنف تلك الاتفاقات . وقد شب في الجلسة المخصصة للتعليم نقاش ساخن حول منزلة التعليم المصرى في السودان اتضح فيه أن الدفع عن ميزات التعليم المصرى شراكة بين المصريين والسودانيين الذين اغترفوا من مناهل التعليم المصرى . وهناك الخطاب الرياضى الذى هو أغزر هذه الخطابات جمهرة وأكثرها دورانا . ولعل من آخر تجليات الخطاب الرياضى الجدل الساخن الذى دار في الأوساط الرياضية السودانية والمصرية بعد انتصار فريق الموردة السودانى على فريق الزمالك المصرى في مباراة لهما في منافسة أفريقية بتاريخ ٢ أبريل ١٩٨٩ .

## دفع الافتراء : وعن السودان حديثاً يفترى

يعالج هذا المقال جنساً في الخطاب السوداني يدفع فيه الكاتب عن السودان ماعده ( افتراء ) صدر عن قلم مصري . وقد سميت هذا الجنس الخطابي ( دفع الافتراء ) تيمناً بكتاب النداء في دفع الافتراء ( القاهرة ١٩٥٣ ) للمؤرخ محمد عبد الرحيم ، الذي حوى جملة من تلك الدفوع السودانية . وأميز ما تضمنه كتاب النداء من تلك الدفوع هو نقض محمد عبد الرحيم لكتاب الدكتور محمد حسين هيكل المسمى عشرة أيام في السودان <sup>(٥)</sup> . وهو النقض الذي سماه محمد عبد الرحيم نفسه ( هدمًا ) لكتاب هيكل . وتحليلات هذا الجنس الخطابي السوداني ، عدة . وتحضرني هنا الردود التي تزاخت تهدم تعليقاً للصحفي محمد حسين هيكل عن ثورة أكتوبر ١٩٦٤ في السودان <sup>(٦)</sup> . وتلك الكلمات التي تصدرت في السبعينيات للنقد الذي نشره محمد فهمي هويدي في صفحة ( الأهرام ) الدينية لكتاب في التصوف نشره الشيخ عبده زعيم الطريقة البرهانية في السودان ومصر <sup>(٧)</sup> .

وبالنظر الى النداء في دفع الافتراء فإن مظالم السودانيين في هذا الجنس الخطابي هي كما يلي :

١ - يقع الافتراء من جراء عجلة المصري في تناول الشأن السوداني . فقد كتب هيكل كتابه ولم يمكث بالسودان إلا عشرة أيام وهي مدة غير كافية ليحيط ببild في اتساع الرقعة وتنوع القاطنين كالسودان <sup>(٨)</sup> .

٢ - وترتب على عدم تثبت المصري في الحكم على خصائص وأداء السودانيين أن اتسم المصري بجهل مطبق بصدد السودان <sup>(٩)</sup> .

٣ - واحد من مصادر الافتراء تجاهل المصري أن بعض الصور السلبية التي ينشرها عن السودان هي مايقع في مصر ذاتها . فقد نوه هيكل مثلاً بقذارة ( تكلات ، أي بيوت ) السودانيين المبنية من الطين ، بينما يرى محمد عبد الرحيم أن تلك التكلات ليست بأقذر من أحياء الدراسة والإمام الشافعي <sup>(١٠)</sup> في القاهرة .

٤ - ومصدر آخر للافتراء المصري هو تركيز النظر على النقائص السودانية غاصاً الطرف عن الشائئ <sup>(١١)</sup> . ففي السودانيين شائئ يقصر عنها المصريون أنفسهم <sup>(١٢)</sup> .

٥ - ولعل أكثر شكاوى هذه الدفوع خطراً هو تحطى المصري للمثقف السوداني حين يتناول أمراً سودانياً . فالمصري يأخذ تاريخ السودان من غير الثقة <sup>(١٣)</sup> . فقد اشتغل هيكل

بالسمر مع المصريين في الخرطوم ولم يكلف نفسه التماس معرفة السودانيين . وخلافا للمصري فالإنجليزى أكثر رغبة في الاستئارة بمعرفة السودانيين ببلدهم . وقد ضرب محمد عبد الرحيم مثلا بالسيدة الإنجليزية التى زارته وقد قضت ثلاثة أشهر بالسودان ولم تأنس مع ذلك الكفاءة فى نفسها للكتابة عن السودان ، فى حين يمرؤ هيكل على الكتابة وهو الذى قضى بالسودان باعترافه عشرة أيام<sup>(١٤)</sup>.

خطاب ( دفع الاقتراء ) محض دفاع . ولذا اتصف بخصائص ضارة بطلاقة وديمقراطية الفكر السودانى . وأجل هذه الخصائص فيما يلى :

١ - فى جنس ( دفع الاقتراء ) يتطابق المصرى الفرد مع الأمة والدولة المصرية بصورة مطلقة . وفى هذا السياق يتلاشى الملمح الخاص للرأى المصرى الفردى . ولذا يصح فى تقاليد مثل هذا الخطاب شكوى الكاتب المصرى المتهم بالاقتراء الى حكومته لتمنعه من الإساءة إلى السودانيين . فقد تساءل محمد عبد الرحيم مثلا إن كان وزير شئون السودان بمصر قد علم برداء الكتاب وأقر هيكل عليها<sup>(١٥)</sup>.

٢ - فى خطاب ( دفع الاقتراء ) عزة بالخصائص السودانية واعتبارها خصالا قارة لا تجليات محكومة بالزمان والمكان . وهى عزة مؤدية إلى انسداد البصيرة التاريخية . فمحمد عبد الرحيم يعيب على المصريين غشيان الفنادق ، فى حين أن كل بيت فى السودان فندق ، وهو يغالط حقائق الحياة نفسها حين يستنكر قيام البعض بمن ساهم بالانتهازين ببناء لوكاندات فى الخرطوم وأم درمان ضارين بعبادات الأمة عُرض الحائط<sup>(١٦)</sup>.

٣ - وفى خطاب ( دفع الاقتراء ) ميل غير خافٍ من جانب الكاتب السودانى العربى فى شمال السودان ، الى أن يحاكم السودان بشقه العربى المسلم الذى لا يقل عن سكان القاهرة حضارة ، لا بشقه الأفريقى الذى يجتذب عين الزائر<sup>(١٧)</sup>.

### احترسوا فى إعادة كتابة تاريخ السودان

حالة ( دفع الاقتراء ) التى يتناولها هذا المقال هى الكتابات السودانية التى تصدت بالرد على كلمة كتبها الدكتور عبد العظيم رمضان لمجلة الوادى فى يونيو ١٩٧٩ وعنوانها ( احترسوا .... فى إعادة كتابة تاريخ السودان ) وهى كلمة موجهة الى المؤرخين السودانيين فى مناسبة صدور قرار حكومى بتكوين لجنة لإعادة كتابة تاريخ السودان . فعبد العظيم يقر

بمشروعية خطة إعادة كتابة التاريخ العربى إجمالاً ، إلا أنه يرى أن تلك الخطة بالسودان محاذير أكثر من غيرها نظراً للصلة غير العادية التى ربطت السودان على مدى التاريخ بمصر التى لا مثيل لها فى علاقة مصر بهذه الأوطان ( العربية ) وهى صلة من شأنها أن تجذب المؤرخين السودانين إلى معالجة علاقة السودان بمصر فى الفترة الزمنية من ١٨٣٠ - ١٩٥٣ (١٨) .

ويخشى عبد العظيم أن يعيد المؤرخون السودانيون النظر فى تلك العلاقات بصورة لاتساهم مساهمة إيجابية فى بناء مستقبل البلدين على أسس وحدوية تتطلبها تحديات العصر . فعبد العظيم يخشى أن يقع المؤرخون السودانيون فى تجديد النظر للتاريخ المصرى السودانى أسرى تطرف شوفينى ضار بتطور ومستقبل العلاقات الوحدوية بين البلدين . وضمّن عبد العظيم كلمته ثلاثة محاذير تحف بإعادة كتابة تاريخ السودان متعلقة بـ:

- ١ - طيعة الفتح المصرى .
- ٢ - فكرة جلب العبيد من السودان .
- ٢ - فكرة الاستعمار المصرى للسودان .

فعبد العظيم لا يرى الفتح المصرى للسودان غزواً من دولة أجنبية كغزو إنجلترا لمصر مثلاً . فالروابط التاريخية قد جعلت السودان عمقاً لمصر والعكس صحيح . فحين جاء بعض زعماء السودان يسألون محمد على باشا فتح السودان فإنهم إنما تصرفوا بوعى تاريخى مناسب للروابط التاريخية المصرية . وهذا المطلب السودانى من محمد على باشا برهان أكيد على أن فكرة القومية بمعناها الحالى لم يكن لها وجود . لم يرتح عبد العظيم لوصف المؤرخ السودانى الدكتور حسن أحمد إبراهيم فى كتابه محمد على فى السودان (١٩٧٢) للزعماء الذين دعوا محمد على لفتح السودان بأنهم قد جافوا مصالح البلاد العليا خدمة لمآربهم الشخصية . فعبد العظيم يرى أن تعبير ( مصالح البلاد العليا ) تعبير عصرى ، لا مكان له فى إعراب تلك الفترة التاريخية التى لم يكن للسودان فيها كيان قومى موحد .

ولا يرى عبد العظيم أن دافع محمد على باشا لجلب العبيد من السودان مما يسىء إلى دوافع الفتح المصرى ؛ لأن جلب العبيد لم يكن اختراعاً مصرياً . فتجارة العبيد كانت قائمة فى السودان قبل الفتح المصرى . ففى رأى عبد العظيم أن جلب العبيد - كدافع للفتح المصرى - ليس مؤشراً على أكثر من حقيقة تاريخية تدرس فى ظروفها التاريخية .

والفتح المصري للسودان عند عبد العظيم لم يكن (استعماراً) في المدلول الحديث للمصطلح ؛ لأن الاستعمار الحديث ظاهرة ارتبطت بظهور الطبقة البرجوازية الرأسمالية الأوروبية ولم تشهد مصر مثل هذه الطبقة الرأسمالية إلا بعد قرن كامل من فتح السودان . وقد فصل عبد العظيم هذه النقطة في مقال لاحق نشر بمجلة ( الوادي ) ، أيضاً في عدد نوفمبر ١٩٧٩ ، كان عنوانه (أكذوبة الاستعمار المصري) . وقد وصف مفهوم الاستعمار المصري للسودان كفرية إنجليزية اجتهدت إنجلترا لتدخلها في روع السوداني لتفصم الروابط القومية والوطنية بين الشعبين ولتستأثر بالسودان . وفرق عبد العظيم في هذا المقال بين الفتح المصري للسودان الذي استكمل به محمد علي للدولة وحدة ترابها وامتدادها العضوى الى حدودها الطبيعية ، وبين الفتوحات الاستعمارية في القرن التاسع عشر ، التي قامت بها طبقات برجوازية بقصد استنزاف ثروات الشعوب ، بغض النظر عن قرب أو بعد تلك الدول التي تخضعها لنفوذها .

تواترت الدعوة الى إعادة كتابة تاريخ السودان تواتراً يشير الى عظم منزلتها الروحية والوطنية . ففى أقل من عقد من الزمان تجددت هذه الدعوة أربع مرات . ففى أبريل ١٩٧٧ عقدت الجامعة الإسلامية بأم درمان ندوة عن مشاكل كتابة تاريخ السودان وحلولها ، تحدث فيها أمير المؤرخين السودانيين عن ضرورة كتابة ذلك التاريخ أو مراجعته أو التمسك بالموضوعية في كتابته <sup>(١٩)</sup> . وفى فبراير ١٩٧٩ انعقد مؤتمر التخطيط الثقافى الذى نظمته أمانة الإعلام والتوجيه بالاتحاد الاشتراكي السودانى المنحل وخصصت إحدى جلسات المؤتمر لمناقشة موضوع إعادة كتابة تاريخ السودان . وفى أعقاب المؤتمر وخلال شهرى مارس وأبريل أدارت جريدة الصحافة حواراً واسعاً مع المؤرخين السودانيين حول إعادة كتابة تاريخ السودان <sup>(٢٠)</sup> . وفى فبراير ١٩٨٣ عقدت جمعية التاريخ بكلية الآداب بجامعة الخرطوم ندوة عن إعادة كتابة تاريخ السودان <sup>(٢١)</sup> . وفى يناير ١٩٨٤ جدد أحد الصحفيين مسألة كتابة تاريخ السودان فى مناسبة مرور ٢٨ عاماً على استقلال السودان واستفتى نقراً من المؤرخين السودانيين عن غايات تلك الإعادة <sup>(٢٢)</sup> .

وربما فسرت دعوة إعادة كتابة التاريخ السودانى ومتاعب السودانيين حيالها الاستجابة القوية التى لقيتها كلمة عبد العظيم بين المؤرخين السودانيين وعامة الكتاب . كان لكلمة عبد العظيم ردة فعل قوية بين المؤرخين السودانيين والمهتمين بالتاريخ من السودانيين . فقد علق عليها حسن أحمد إبراهيم وإدريس محمد موسى وكمال دقيل فريد <sup>(٢٣)</sup> والذكتور مبارك بابكر الريح <sup>(٢٤)</sup> . واضطر عبد العظيم إلى الرد بشكل جامع على منتقديه <sup>(٢٥)</sup> ، ثم إلى

بيان واف ينفي فيه أن يكون النظام المصري في السودان ( ١٨٢١ - ١٨٨١ ) استعماراً بالمعنى المتداول ، ويوصل القول بالاستعمار المصري في فرية إنجليزية<sup>(٢٦)</sup> . وكتب الدكتور محمد عبد الحى عن الأخطاء المصرية في تفسير المسألة السودانية<sup>(٢٧)</sup> . ولم يشر عبد الحى إلى أفكار عبد العظيم بل علق على كلمة جيدة عن الثورة المهديّة نشرها الدكتور محمد عمارة<sup>(٢٨)</sup> . ولم يمنع إنصاف محمد عمارة الثورة المهديّة أن يشارك عبد العظيم بعض الآراء التاريخية المصرية الدارجة عن السودان . ولذا تساوقت أصداً قوية من كلمة عبد العظيم ومقالة عبد الحى . وكتب الدكتور أحمد إبراهيم دياب يعلق على اقتراح من مصرى يدعو إلى تكوين لجنة لكتابة التاريخ المصري السودانى ضمن بروتوكول التكامل المصري السودانى . وقد أشار دياب إلى كلمة عبد العظيم بنفس نقدى قوى<sup>(٢٩)</sup> .

واضح من مدى الصدى لكلمة عبد العظيم أن نصحه بهذا الشأن التاريخى السودانى لم يصادف توفيقاً . فحركة مراجعة التاريخ السودانى ، في واقع الأمر ، حركة عميقة يعتقد السودانيون أنهم يصدرون فيها عن مشروعية وكفاءة على نقد الذات أيضاً . فإدريس محمد موسى يرى أن الندية والثقة هما اللذان يدفعان بحركة مراجعة الماضى . ولذا باخت سياسة المحاذير والمناطق المحرمة والحساسيات<sup>(٣٠)</sup> .

وجدير بالذكر هنا أن حركة مراجعة الكتابة التاريخية عن السودان هى همّ عميق للمؤرخين السودانيين لم تبلغ أو تنحدر بعد لتكون عقيدة صلبة متفقا على شعائرها . فهى مازال حواراً بين من يعتقد في إعادة كتابة تاريخ السودان ، ومن يعتقد في الاقتصار على مراجعة ذلك التاريخ ، ومن يعتقد أننا نحتاج إلى الاستمرار في كتابة ذلك التاريخ بموضوعية . وهناك في هذه الحركة من يحمل الأجانب وزر تشويه التاريخ السودانى ، وهناك من يعتقد أننا نبالغ بمثل ذلك التحميل<sup>(٣١)</sup> . وصفوة القول أن إعادة كتابة تاريخ السودان دعوة قائمة ولم تتحول بعد إلى طقس فكرى . وقد ظلت تقتحم ذاتها مرة بعد مرة في سبيل نظر محيط وشفيق وجدرى لكتابة تاريخ السودان . فالحركة مازال تقاوم أن تبذل نفسها لتكون مجرد ملاحظة للساحرات .

أعادت المقالات التى استجابت لكلمة عبد العظيم ، إنتاج خصائص ( دفع الاقتراء ) التى ألمحنا إليها فيما مضى . فقد عدّ أهل الردود كلمة عبد العظيم ( وصاية ) لامبر لها . وقال حسن أحمد إبراهيم إن ماصدر عن عبد العظيم أداء مصرى نمطى حيال تاريخ السودان . فلوصاية عبد العظيم سوابق ، أما محاذيره في إعادة كتابة تاريخ السودان فهى طريقة مصرية

معهودة لإصدار التوجيهات للمؤدبين السودانيين<sup>(٣٢)</sup>. وقوام هذه الوصاية المصرية مما يمكن إيجازه فيما يلي :

## ١ - خرق مبدأ النديّة :

قال إدريس محمد موسى بتوافر الندية بين المؤرخين السودانيين والمصريين بحيث تصبح مراجعة الماضي عملية مشروعة بغير حساسية أو مناطق محرمة<sup>(٣٣)</sup>. واستغرب دياب أن تكون مسألة إعادة كتابة تاريخ السودان موضوعا للإثارة وتكرار الإثارة في الصحف في حين لم تثر دعوة كتابة التاريخ المصرى التى سبقت الدعوة السودانية ، أى تساؤل من السودانيين . فقد عدّ السودانيون أمر إعادة كتابة التاريخ المصرى شأنًا مصريًا ، ومن حقهم على المصريين أن ينظروا الى إعادة كتابة التاريخ السودانى كمسألة سودانية قومية أكاديمية<sup>(٣٤)</sup>.

## ٢ - الجهل ببواعث الأداء السودانى :

قال حسن أحمد إبراهيم : إن مخاوف عبد العظيم أن تتجه الدعوة الى إعادة كتابة تاريخ السودان الى الشوفينية أو مصادمة الحقيقة التاريخية هى محض سوء فهم . فالأصل فى إعادة كتابة تاريخ السودان هى أنها دراسة علمية قائمة فى الوثائق والموضوعية لبيان أخطاء من كتبوا عن تاريخ السودان<sup>(٣٥)</sup>.

## ٣ - جدل الوصاية والتباين :

لعل أكثر أجزاء ( الاقتراء ) الماثلة استفزازاً للمعلقين السودانيين هو علامة الاحتراس التى وضعها عبد العظيم أمام حركة إعادة كتابة السودان ، حول تقويم الفترة الممتدة بين ١٨٢١ و ١٨٨١ فى السودان ، وهى الفترة التى حكم فيها محمد على باشا وذريته السودان حتى أجلتهم ثورة المهدي عنه . وهى فترة يسميها عامة السودانيين ( التركية ) ويسميها خاصتهم ( جريا وراء الدقة واتباعا لبعض المؤرخين الإنجليز الذين لا بأس بموضوعيتهم ) فترة الحكم المصرى - التركى ، مع اعتراف بأن المصريين أنفسهم كانوا مغلوبين على أمرهم فى بلدهم . ومع ذلك لا يجد عبد العظيم غضاضة من وصف تلك الفترة بالعهد المصرى فى السودان ، أو بالفتح المصرى للسودان<sup>(٣٦)</sup>.

لقد رأينا كيف نفى عبد العظيم أن يكون الفتح المصرى للسودان استعماراً عادياً تديره طبقة رأسمالية أجنبية غايتها استنزاف موارد الشعب الذى تخضعه لحكمها . وقد رتب عبد العظيم حجته فى مفارقة الفتح المصرى للاستعمار العادى ، على اعتبارات لم تجد قبولا



من مناقشيه من السودانيين . قال عبد العظيم إن ذلك الفتح جرى في ملابسات كان السودان فيها مفككا ، ناقصا في شعوره القومي الذي لم ينهض على دولة مركزية . وبناء عليه ، كان الفتح المصرى استكمالا عضويا للحدود الطبيعية للدولة المصرية . وهذه الحدود قائمة في الجوار التاريخي للسودان ومصر ، وفي شيوخ الفكرة الإسلامية في البلدين ، وفي استغلالهما معا بواسطة طبقة حاكمة واحدة<sup>(٣٧)</sup> .

جاء مناقشو عبد العظيم باعتراضات كثيرة على تفسيره الفتح المصرى للسودان ، على ضوء نقص الشعور القومي في السودان ، وغياب الدولة السودانية المركزية . ففي سياق الماثلة ( التى هى خصيصة مهمة في « دفع الاقتراء » كجنس خطاى ) كان من رأى كاتب أن نقص الشعور القومى في مصر ذاتها لم يمنع المصريين من وصف قدم العثانيين إليهم كغزو<sup>(٣٨)</sup> . كما قال آخر إن طلب جماعة من الحكام السودانيين الخاسرين عروشهم ، في ملابسات محلية من محمد على فتح السودان ، لاتضفى أى شرعية على ذلك الفتح والتملك المترتب عليه . فإذا آمنا أن السودانيين قد طلبوا قدم محمد على فلماذا قاوموه طويلا وثاروا ثائرة المهديّة على دولته ؟ ومن رأى ذلك الكاتب نفسه أننا ربما انتهينا الى وصف المهديّة ، بؤرة الوطنية السودانية ، بالتمرد ، كما فعل مؤرخ مصرى سابق ، إذا أسبغنا أية مشروعية على فتح محمد على للسودان<sup>(٣٩)</sup> . فليس للفتح مشروعية في مبتداه ، ولم يكتسب تلك الشرعية بالأيادي البيضاء التى تنسب له في السودان ، من مثل بناء دولة مرمزة أو بأوجه العمران والعناية المختلفة التى أولاها السودان والتي فصلها عبد العظيم في مقاله الآخر بمجلة الوادى<sup>(٤٠)</sup> . ومن رأى هذا الكاتب نفسه أيضا أن عمومية الفكرة الإسلامية لاتضف أية شرعية على فتح محمد على لأن ملك دولة المسيبات السودانية كتب إلى الدفتردار ، القائد الذى بعثه محمد على لفتح إقليم كردفان ، يستنكر أن يغزو مسلم بلداً للمسلمين المحتكمين لحجة الشريعة .

لم يجعل غياب الدولة المركزية السودان في حالة خلو تسوّغ فتحه وامتلاكه . فقوانين تكوين الدولة في السودان لاتطابق قوانين تكوين الدولة المصرية التى امتازت بالقبضة القومية الصمّدة للدولة الهايدروولوجية . فقد نبه د. محمد عبد الحى إلى أننا حين ننسب إلى فتح محمد على فضل إنشاء الدولة السودانية المرمزة إنما نخضع لـ ( المركزية المصرية ) التى تطابق بين الدولة وبين مركزيتها ، في حين أن مفهوم الدولة وتكوينها قد يسع أشكالا متعددة ومرنة .

لم يقبل محمد عبد الحى بالحجة القائلة أن حكم محمد على وحد السودان الذى كان كيانا ممزقا إراديا وحكميا . وقال عبد الحى إن هذه النظرة خاطئة ؛ لأنها تحاول أن تفسر تاريخ

السودان من خلال تجربة الحكم في مصر منذ قديم الزمان . فهذه النظرة : ( تظن أنه لا يوجد في العالم نظام للحكم يختلف عن النظام المصري القائم على « المركزية » المحكمة النابعة من وحدة ثقافية ، لغوية ، جغرافية ، اقتصادية ، شاذة . ولكن إذا نظر التقدميون والأكاديميون المصريون إلى التجارب وتاريخ الحكم في أفريقيا نظرة منصفة لوجدوا أن هناك - بجانب الوحدة - شيئاً آخر نسميه نحن « وحدة التنوع » أو « التنوع في الوحدة » أو « الوحدة في التنوع » . وقد اكتشفت الشعوب التي تختلف عن الشعب المصري طرقاً للحكم والإدارة نابعة من عبقريتها الثقافية والتاريخية . وقد كانت معادلة الحكم في السودان هي معادلة الديمقراطية لامعادلة الفرعون الفرد ) (٤٣).

صور عبد العظيم ، كما رأينا ، توسع محمد على في السودان كفتح غير متم إلى نوع الفتوحات الاستعمارية التي قامت بها البرجوازية الأوروبية في القرن التاسع عشر ؛ لأنه لم يكن غير تمديد عضوى للدولة المصرية إلى حدودها الطبيعية . ولهذا أخذ محمد عبد الحى على التقدميين المصريين التعامل مع الحقائق السودانية بمعايير مخالفة لما يتعاملون به مع الحقائق المصرية أو العامة . ففى حين يحلل عبد العظيم الاستعمار الأوروبى وفق معطيات طبقية يتمتع بالكلية عن إجراء مثل هذا التحليل لفهم علاقات القوة بين مصر والسودان . وقال محمد عبد الحى في معرض تعليقه على المحتوى الاجتماعى الاقتصادى لشعار وحدة وادى النيل :

« ثم لماذا ينسى التقدميون المصريون أن يفسروا هذا الشعار في مصر في ارتباطه بنمو البرجوازية الصناعية منذ عهد محمد على باشا وطلعت حرب وصناعات النسيج وطموح تلك الصناعة الوليدة للتوسع ورغبتها في خلق أسواق للمصنوعات المصرية - والسودان في ذلك كان « عمقا استراتيجيا اقتصاديا واضحا » . (٤٤)

فخلافا لقول عبد العظيم لم يكن توسع محمد على في السودان حركة عسكرية محايده إلى العمق السودانى ، أو مدأ للتحاف الدولة المصرية على قدر ساقياها . إن للفتح المصرى بواعث في التركيبة الاقتصادية الاجتماعية في مصر ، وهى بواعث تستحق الدرس مثل ما استحققت البواعث الطبقية للاستعمار الأوروبى درس التقدميين المصريين .

## نظرة عامة

( دفع الافتراء ) خطاب بائس نوعاً ما ؛ لأنه يعتقل نفسه في اعتبارات الإنصاف والندية ولا يتجاوزهما الى كبد الحقائق وجدلها . فحتى المصري المتهم بالافتراء نجده يسأل المعاملة بالمثل من محاوريه السودانيين ، فقد آمن عبد العظيم على حق المؤرخ في نقد مثالب الحكم المصري ولكنه اشترط عليه أن يتقدم بنفس المستوى الطبقة الحاكمة السودانية من السلاطين والتجار ، لأنها ظالمة مثل طبقة مصر الحاكمة وكانت ضالعة في تجارة الرقيق حتى قبل مجيء محمد علي<sup>(٤٥)</sup> . ففي خطاب ( الافتراء ) و ( دفع الافتراء ) يخشى على الأطراف أن تغرق في مقتضيات الإنكيت ، ويغيب عنها النقد التاريخي الذي ينبغي أن يبدأ عذرياً وينتهي بأقل الخسائر .

عيب خطاب ( الافتراء ) و ( دفع الافتراء ) أنه مسكون بالماضي لا فكاك له منه . فكل واقعة جديدة في هذا الخطاب هي إعادة تمثيل للواقعة الأولى . فقد انتهت هذه الواقعة التي ناقشها من خطاب ( دفع الافتراء ) الى إعادة إنتاج المسألة الأصل في كتابة تاريخ السودان في القرن التاسع عشر وهي كون ذلك التاريخ عظمة نزاع<sup>(٤٦)</sup> ، في صراع الشرعية بين أطراف الحكم الثنائي ؛ وهما مصر وإنجلترا .

فلم يكده يعيب حسن أحمد إبراهيم على المؤرخين المصريين وصايهم على تاريخ السودان حتى لمح عبد العظيم بغير صعوبة الى أن حسن ربما كان يتبنى ادعاءات المؤرخين والسياسيين الأجانب ( تقرأ الإنجليز ) عن العلاقة الاستعمارية بين الشعبين المصري والسوداني . فهو يصف حسن في كتابه المعنون محمد علي في السودان وكأنه في ( سباق مع المؤرخين الأجانب لإثبات العلاقة الاستعمارية والاستقلالية بين مصر والسودان ) . وقد تفوق عليهم بكفاءته العلمية ومهارته في استخدام أدوات البحث العلمي التاريخي<sup>(٤٧)</sup> .

خصص عبد العظيم مقاله الثالث لدحض أكذوبة الاستعمار المصري للسودان التي أطلقتها السياسة البريطانية طوال الاحتلال البريطاني لمصر والسودان ، واجتهدت لتدخلها في روع السوداني لتفصم الروابط القومية والوطنية بين الشعبين وتشتأثر بالسودان . ولدحض هذه الأكذوبة لجأ عبد العظيم إلى إيراد ميزات للحكم المصري لم تقع للحكم الإنجليزي حتى أنه ( لو قورن العهد المصري والعهد الإنجليزي لكانت النتيجة في جانب مصر ، دون

انجلترا<sup>(٤٨)</sup>. ولا يخفى أن خطاب ( الاقتراء ) و ( دفع الاقتراء ) يرتد بنا هنا الى الأربعينيات وهى زمان حمى التوثيق والإعلام التى اعترت مصر وانجلترا حول من هو صاحب السيادة على السودان . فمثل هذه الردة فى الخطاب تكاد تنقطع بنا عن هموم ثلاثة عقود وأكثر من علاقات دقيقة لدولة السودان المستقلة مع مصر .

## خاتمة

تشكل فترة الحكم المصرى أو التركى - المصرى غصة تاريخية فى حلق العلاقات السودانية المصرية . فأعداد متزايدة من السودانيين ترى فى تلك الفترة وثورة المهدي عليها منشأ ميمزاً للفكرة الوطنية السودانية ، بل ولل فكرة الثورية السودانية . ومن الجانب الآخر ، فالمصرى لا يريد أن يرى تلك الفترة واقفة أمام النقد التاريخى بملكاتها وحدها من غير امتياز أو احتراسات أو تحفظات مضافة عليها من الخارج بواسطة المؤرخ المصرى .

وهذه المواقف السودانية المصرية المتناسكة المتشددة هى التى ، توقعنا شتناً أو لم نشأ ، فى خطاب ( الاقتراء ) و ( دفع الاقتراء ) الذى هو حلقة مفرغة من طلب الإنصاف والمائلة تفضل بنا ، ولا تعبر بنا ، إلى ضفاف حسن الفهم أو حسن التفاهم .

لن يتقصص الوطنية السودانية اعترافها أن الفتح المصرى أو الفتح التركى - المصرى كان حقيقة مختلفة نوعاً ما عن الاستعمار الغربى ، وأنه جرى - مهما كان الرأى فى دوافعه الأخرى - فى سياق الفكرة الإسلامية الجامعة . وأذكر أن الدكتور تاج السر حرّان قد دعا فى ندوة الذكرى الثورية للثورة المهدية ( الخرطوم ، ١٩٨١ ) إلى أن نتلطف فى الكتابة عن حكم الترك للسودان حتى لا نتوحش فى هامشية سودانية تنقطع بنا عن ديناميكيات المركز العربى الإسلامى .

وواضح من الجانب الآخر أن لأحد فى تمام العقل فى السودان يحتمل مصر اليوم إثم فترة الفتح المصرى أو التركى - المصرى . وسيكون من الاشتطاط الفريد أن يكتفى المؤرخ المصرى ، كلما جاء ذكر تلك الفترة بالأماديح أو التبرير . وأول خطوة فى انعقاد المؤرخ المصرى من هذا الحب الجم ل تلك الفترة أن يحسن معرفته بوقائع تلك الفترة الصعبة فى السودان من واقع نصوصها السودانية المكتوب منها والشفاهى . وهذه مبادئ أولية فى تحريرنا من خطاب ( الاقتراء ) و ( دفع الاقتراء ) وإخراجنا من أسر التاريخ وإدخالنا فى سياقه .

## الهوامش

\* ملحوظة للمؤلف : قرأت صورة باكرة لهذا المقال في ( ندوة العلاقات المصرية السودانية بين الماضي والحاضر والمستقبل ) التي عقدت في القاهرة في الفترة من ١٣ الى ١٥ مايو ١٩٨٩ .  
Michael Foucault, *The Archaeology of Knowledge* ( New York, 1972), pp. 27, 29, 49 (١)

Edward Said, *Orientalism* ( New York, 1979), pp. 95. (٢)

وإدوارد سعيد خلافاً لفوكو يعتقد أن للمؤلف الفرد للإفادة أثراً مقطوعاً به في تكييف الخطاب . انظر صفحة ٢٣ من كتابه الذي سبق الإشارة إليه .

V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa* (Bloomington, Ind., 1989). انظر مثلاً (٣)

(٤) صدر الخطاب (Discourse) عن دار جامعة انديانا للنشر في ١٩٨٨ ومحررها روسويزا مولير وكاتلين ودورد كما تصدر مجلة « الخطاب والمجتمع » من منشورات سيج ( Sage ) ومحررها نوبين فان ديمك .

(٥) زار الدكتور محمد حسين هيكل باشا السودان في يناير ١٩٢٦ في إطار الاحتفال بافتتاح خزان منار على النيل الأزرق . وكان لاسم الدكتور رنينه في أسمع ناشئة السودانين آنذاك الذين أقبلوا على كتاباته في ( السياسة ) و ( السياسة الأسبوعية ) المصرية اللتين كان يتولى رئاسة تحريرهما . وقال المرحوم حسن نجيلة بأسف : إن تلك الناشئة لم تحظ بالاجتماع بهيكل للظروف السياسية الضاغطة آنذاك حيث إن ذيول ثورة ١٩٢٤ في السودان ، التي اهتمت بريطانيا المصريين بإشارتها ، كانت عالقة بالمناخ السياسي . وقد ترامت هذه الذيل في كتاب هيكل باشا الذي صدر في القاهرة عقب زيارته للسودان مباشرة ، انظر حسن نجيلة ، ملامح من المجتمع السوداني ( الخرطوم : بلا تاريخ ) ، صفحة ١٧٣ .

(٦) نشر محمد حسنين هيكل في جريدة الأهرام ، وقد أعادت نشرها جريدة السودان الجديد بتاريخ ٨ / ١١ / ١٩٦٤ كلمة بعنوان « ثم ماذا بعد في السودان ؟ » تحدث فيها بمعادلات سياسية باردة عن انتصار ثورة السودان في أكتوبر ١٩٦٤ ، إبان اشتعالها ضد نظام عبود العسكري . قال هيكل : إن انتصار الثورة ليس بحاسم بعد ، لأنه مما لا يستبعد أن يتنقض عليها المجلس العسكري الذي تراجع ليحفظ بقواه إلى فرصة مواتية . وربما أساء إلى السودانين برود الكلمة السياسية ومؤثراتها إلى خيبة متوقعة . وقد كتب موسى صبرى في جريدة الأخبار المصرية يفسر الثورة الناشئة وكأنها فرع من الثورة الناصرية وريثان من مبادئها في القومية والاشتراكية . وقد تأذى الناس من ذلك كثيراً وسيّرت جماعة من السودانيين مظاهرات إلى السفارة المصرية حرقت العلم المصري . وقد تدارك قادة السودان ومصر ذيول الحوادث بلباقة . ونغفايا هذه الأيام مما يرويهِ الصحفي السوداني المخضرم محمد الحسن محمد سعيد في كتاب يصدر قريباً . وأنا مدين له بهذا الهامش .

- (٧) الكتاب تربة الذمة في نصح الأمة . وقد رأى فيه من انتقدوه عام ١٩٧٨ في جريدة الأهرام وغيرها أنه ضرب من الشعوذة والخروج من جادة الدين .
- (٨) محمد عبد الرحيم ، النداء في دفع الاقتراء ( القاهرة ١٩٥٣ ) ، ص ٣٠ و ٤٠ .
- (٩) نفسه ، صفحات ٣٨ و ٤٤ .
- (١٠) نفسه ، صفحات ٣٢ و ٣٩ .
- (١١) نفسه ، صفحات ٣٧ و ٤١ .
- (١٢) نفسه ، صفحة ٤٠ .
- (١٣) نفسه ، صفحة ٦٠ .
- (١٤) نفسه ، صفحات ٤١ و ٤٣ و ٤٤ .
- (١٥) نفسه ، صفحة ٤٥ .
- (١٦) نفسه ، صفحات ٣٣ و ٣٤ و ٤٥ .
- (١٧) نفسه ، صفحات ٣٠ و ٣٧ و ٤٤ .
- (١٨) الوادي ، يونيو ١٩٧٩ .
- (١٩) الصحافة ١٤ / ٤ / ١٩٧٧ .
- (٢٠) سوداناو ، أغسطس ١٩٨١ .
- (٢١) سوداناو ، مارس ١٩٨٣ .
- (٢٢) الصحافة ٥ يناير ١٩٨٤ .
- (٢٣) الوادي ، يونيو ١٩٧٩ .
- (٢٤) نفسه ، سبتمبر ١٩٧٩ .
- (٢٥) نفسه .
- (٢٦) نفسه ، نوفمبر ١٩٧٩ .
- (٢٧) نفسه ، يوليو ١٩٨٠ .
- (٢٨) الموقف العربي ، مايو ١٩٨٠ .
- (٢٩) الصحافة ، ٤ / ١٠ / ١٩٧٩ .
- (٣٠) الوادي ، يوليو ١٩٧٩ .
- (٣١) انظر العدد الأسبوعي لجريدة الصحافة خلال شهرى مارس وأبريل ١٩٧٩ ، وانظر كذلك عبد الله على إبراهيم « تاريخ السودان : عبر أى مرآة » سوداناو ( أغسطس ١٩٨١ ) . ويحسن الرجوع الى جريدة الصحافة ٥ / ١ / ١٩٨٤ ومجلة سوداناو ( مارس ١٩٨٣ ) .
- (٣٢) الوادي ، يوليو ١٩٧٩ .
- (٣٣) نفسه .

(٣٤) الصحافة، ٤/ ١٠/ ١٩٧٩

(٣٥) الوادى، يوليو ١٩٧٩

(٣٦) نفسه، نوفمبر ١٩٧٩ .

(٣٧) نفسه، سبتمبر ١٩٧٩ ونوفمبر ١٩٧٩ .

(٣٨) نفسه، يوليو ١٩٧٩ .

(٣٩) نفسه، يوليو ١٩٧٩ .

(٤٠) نفسه، نوفمبر ١٩٧٩ . انتقد الدكتور يوسف حسن مدنى، المتخصص في الثقافة المادية من علم الفولكلور، في كلمة له بندوة عن التاريخ والروايات الشفاهية ( جامعة الخرطوم، ١٩٨٩) أولئك الذين ينسبون الى الحكم التركى المصرى الفضل في تطوير المواصلات النهرية بالسودان . فالأثراك المصريون، في قول يوسف، لم يحدثوا تطويراً في النقل النهرى إلا بمقدار ما كان ذلك التطور خادماً لأغراضهم المخصوصة . فقد تلاشت أنواع المراكب التى استحدثها النظام التركى المصرى بزوال دولة ذلك النظام وعاد السودانيون أدرجهم الى أنماطهم التقليدية في المراكب التى تتسق فيها الصناعة مع حاجيات المجتمع . فالمؤرخ المشغول بالتاريخ الإدارى يجد نفسه يإزاء كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء في ظل إدارة بعينها . ولكنه إذا استعان بالتاريخ الثقافى تأتى له أن ينظر إلى موضوعية التطوير بشكل أكثر تعقيدا، أى ليست كحركة رقى محايده بل كحركة رقى بالنظر إلى حاجيات مجتمع بعينه .

(٤١) الوادى، يوليو ١٩٧٩ .

(٤٢) الوادى، يوليو ١٩٨٠ .

(٤٣) نفسه .

(٤٤) نفسه .

(٤٥) نفسه، سبتمبر ١٩٧٩

(٤٦) تجد تفصيلا مناسباً لفكرة تاريخ السودان كعظمة نزاع بين انجلترا ومصر ومطالبها في السودان في كلمة لى بكتابى أنس الكتب ( الخرطوم ١٩٨٥ ) وهى الكلمة التى قومت فيها مساهمة المرحوم البروفسير مكى شبيكة في كتابة تاريخ السودان . فقد كتب شبيكة كتابه العملة المعنون السودان في قرن ( القاهرة ١٩٤٧ ) في وقت اشتداد تلك المطالب في الأربعينات ولذا اختط طريقة وسطى ذات كيمياء سحرية جعلت كتابه مقبولا لأطراف الخصومة حول تاريخ السودان .

(٤٧) الوادى، سبتمبر ١٩٧٩ .

(٤٨) نفسه .





هذا القسم من الكتاب مسودة لبحث أطول عنوانه « الرق في السودان : نحو أنثروبولوجيا الخبر » أتناول فيه مفهوم الرق في السودان الذى أذاعه الدكتوران سليمان بلدو وعشارى أحمد محمود فى كتابيهما مذبحة الضعفين الرق فى السودان الصادر فى ١٩٨٧ . وهى معالجة نظرت فيها إلى الجدل الذى استثاره الكتاب محلياً وعالمياً فى ملابسات الحرب الأهلية الممدودة الناشئة فى جنوب السودان . فقد حقق الكتاب فى حادثة صدام مؤسسة بين جماعات الرزىقات والدينكا فى مدينة الضعفين بغرب السودان راح ضحيتها عدد كبير من الدينكا ، وانتهى نفر منهم إلى أشكال من « الاحتجاز » سماها الكتاب « رقاً » وسماها الآخرون « أسراً » .

فى الشق الأول من هذا القسم ، تجد عرضاً للكتاب نشرته فى جريدة الأيام السودانية فى خريف ١٩٨٧ . ثم تجد فى الشق الثانى عناية وتدقيقاً بصحة إطلاق مصطلح « الرق » على النحو الذى جرى فى البادية السودانية بين شعبى الرزىقات والدينكا . وتجد فى الشق الثالث للمبحث نظراً فى مفهوم سميت « تخليب الرزىقات » كان أذاعه فى عموميه بلدو وعشارى ، وهو المفهوم الذى ينظر إلى النشاط السياسى لجماعة الرزىقات كمجرد مخلب فى سياسة الحكومة السودانية المركزية ضد الحركة الشعبية لتحرير السودان التى يقودها العقيد جون قرنق منذ ١٩٨٣ . وفى هذا الشق نرد الاعتبار إثنوغرافياً لأداء الرزىقات السياسى كشاط قائم فى ذاته ، ومبرر بقناعاته ، ومتجه لأغراضه الباطنية ، ومتحالف - لا خاضع لها - مع الحكومة .

ويبقى شق رابع كنت قدمته فى مؤتمر للسياسة الخارجية السودانية بمعهد الدراسات الأفريقية فى عام ١٩٩٠ عالجته فيه دلالات استقبال العام العالمى الغربى وجماعات حقوق الإنسان

أخرجت  
البادية  
السودانية  
أثقالها  
وقالت  
الصفوة :  
« مالها »

الضاغطة لكتاب بلدو عشاري ولصورة جماعة الرزيقات ، كقناص رقيق فى إطار ما استقر عند ذلك الرأى والجماعات من صورة بائسة للعرب هى من صنع ذلك الرأى والجماعات ومن جنايتهما على نفسيهما . وهى كلمة مازلت أنقحها وأمل فى نشرها لاحقاً .

(١)

مذبحة الضعين : شفاء الكتابة أم تشفيها

سيضيق نفر كثير بكتاب مذبحة الضعين والرقى فى السودان ١٩٨٧ لسليمان بلدو وعشارى أحمد محمود ، المحاضرات بجامعة الخرطوم الذى تحريا فيه الأحداث المؤسفة التى وقعت وتقع فى بلدة الضعين ، بغرب السودان ، منذ نهاية مارس ١٩٨٧ والتى راح ضحيتها عدد لم يُحصر بعد من أبناء الدينكا ، الجماعة السودانية الجنوبية ، قتلاً واسترقاقاً بواسطة شعب الرزيقات من عرب البقارة المسلمين . فكشف المستور فى قماشة علائقنا الإثنية ( العرقية ) والاجتماعية ليس تقليداً فكرياً ووطنياً معلوماً .

ولذا كانت أحداث مثل أحداث الضعين ( التى ليست هى الأولى فى هذا الباب بالطبع ) إما غابت تدريجياً فى غياهب النسيان فى الشمال أو روج لها أهل جنوب السودان تظاهروهم ؛ فى ذلك وسائل إعلام ودوائر سياسية يشتبه أهل الشمال فى نواياها . وبين الصمت من جهة واقتصار كشف ديناميكيات مثل هذه الحوادث على المجنى عليهم ضاع من بين أيدينا جنس مهم من الكتابة السياسية هو التحقيق الشامل الذى يتحرى فيه الكاتب مظلمة ما من كل وجوها ليصير الناس بمداه ، وقواها ، ومغزاها ، وخلفياتها ، وما يترتب عليها ، وما ينبغى عمله بشأنها . وهذا الضرب من الكتابة السياسية هو غير « تقرير لجنة التحقيق » الذى يصدر عن لجنة مكونة من قبل الحكومة . ولدينا عينة ناضجة من الضرب الأخير فى التقرير المحكم الذى تحرى أحداث عام ١٩٥٥ فى الجنوب .

ونقول عرضاً هنا إنه لمن المخجل أن يسقط فى الجمعية التأسيسية ( ١٩٨٦ - ١٩٨٩ ) الاقتراح الداعى لتكوين لجنة للتحقيق فى أحداث الضعين ، موضوع كتاب السيدين بلدو وعشارى . إن حاجتنا إلى التحرى المستقل فى مثل ما قام به السيدان بلدو وعشارى حاجة

ماسة . فلا مستقبل للنظام الديمقراطي عندنا ، إذا انفردت الحكومة أو الجهة المتضررة ، سواء من الحكومة أو غيرها بإذاعة وجهة نظرها في الأحداث المعينة ، بوصفه الحقيقة التي لا معقب عليه . وسيحتاج كل مواطن لا يعتز برأيه فحسب ، بل بالطريقة التي يكون بها ذلك الرأي ، إلى أن يستمع إلى حل إن لم يكن كل وجهات النظر المعنية . إن ذلك من حق عقلنا وفؤادنا علينا كما هو أصل في المواطنة المدعوة إلى الانشغال الحق بأمر الوطن ، لا إلى مجرد التصفيق أو اللعن . ولهذا نحمد لبلدو وعشارى خروجهما بهذا التحقيق مفتحين جنساً في الكتابة السياسية لا يقوم النظام الديمقراطي إلا به .

يعيب كتاب بلدو وعشارى مع ذلك ميله القوي إلى الفضح والتأجيج ، مما أبعدته إلى حد كبير عن جنس التحقيق السياسى وقربه كثيراً إلى عرض حال المظلوم . وقد يعزى ضيق من ذكرنا من الكتاب إلى سيادة هذا الميل الفضحى . وربما زكى هذا الميل الكتاب لدوائر مختلفة رأت فيه أن شهد شاهد من أهله ( أى أنه صارت تصدر عن بعض أهل الشمال مثل بلدو وعشارى اتهامات لأهلهم الشماليين بشأن سوء معاملة أهل الجنوب ) . وقد انتهى هذا الميل للكاتبين إلى هدم عناصر التماسك ، واستقلال الاستقصاء في تحريرهما هدماً كبيراً .

فما يعيب كتاب خرج مؤلفاه للتحقيق في أحداث الضعين ، متطوعين مستقلين ، أن يتمتع في الوقت ذاته عن التماس رأى الرزيقات المعتدين ، أو ممثلى الحكومة في الضعين وهم الممثلون الذين شهّر المؤلفان بدور الفرجة الذى اتخذوه حيال توالى الأحداث للجدل الذى نشرنا قائمة بأسمائهم على صفحتى ٤٤ و ٤٥ . ولم يتصل المؤلفان بأى من جماعة الرزيقات على معرفتهما بالحركين والمنفذين منهم للمذبحة في الضعين وعمليات الاسترقاق . فقد اتصل المؤلفان فقط بتلميذ عمره ١٢ عاماً تصادف أن تطابقت روايته مع الرواية العامة للشهود من الدينكا الذين اعتنى المؤلفان بإفاداتهم . ولا أدرى وهذه خطة في التحقيق مخلة ، ولا أدرى كيف ساغت للكاتبين أصلاً وهما على ما نعرفه من تمام التأهيل الأكاديمى .

ولعل أبلغ دلائل هدم المؤلفين لمنهج التحقيق هو تأخيرهما تحليل جذور المذبحة ليأتى ، كالفصل الرابع من الكتاب ، بعد أن انشغلا في الفصول الثلاث السابقة بملاحقة بوليسية دارجة للمقتلة من الرزيقات ، بوصفهم قتلة عاديين لا طاقم ممثلين في دراما سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية . وهى الدراما التى فصلّ الكاتبان عناصرها الطبقيّة الاجتماعية بسداد كبير في فصلهما الرابع . ومن أسخف أدوار هذه الملاحقة الكيدية إشارتهما المتكررة لرجل من الرزيقات متهم عندهما بالهمة في تعقب وقتل الدينكا .

أشار الكاتبان له مرة بـ «أحدهم معروف اسمه ص ٢٣» ومرة أخرى كـ «أحد عرب الرززيقات معروف باسمه ووظيفته ص ٢٨» ، ومرة ثالثة بـ «الشخص المعروف باسمه ص ٢٨» . ولم يزع الكاتبان الستار عن هذا الشخص إلا على صفحة ٤٣ لنعرف أن أول حروف اسمه هما (أ ، ن) وأنه رزقي وكموسنجي بسوق مدينة الضعين ، وقد امتلك عربة منذ وقت غير بعيد . فلماذا هذا الطريق الطويل إلى الآن ؟ ولماذا هذه المرمطة لإنسان من حقه أيضاً أن تعرض بيانات اتهمه بشكل موجز ودقيق ؟ وهذا التطويل مما يذكر بمكايدات الأطفال وغير الأطفال مما لا يصح في مجال الاتهام بالذبح .

لقد أدى تأخير الفصل الرابع المتعلق بجذور المذبحة في بنية المجتمع الرزقي المتغير من جراء السياسات القومية والجنوبية إلى نتيجة أخرى مؤسفة . فقد جاءت صور التضامن الرزقي والحكومي مع الدينكا إبان المحنة ( انظر صفحات ٣٥ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٧٥ ) ، من مثل تبليغهم بقرب وقوع المذبحة ومساعدتهم على الهرب وإيواء الناجين منهم ، بلا إطار مرصود في صلب التحقيق . فقد وردت هذه الرموز الحية من التضامن كوقائع متناثرة عشوائية في سياق المذبحة . وكان خليقاً بالكاتبين ، اللذين قصدا بكتابهما حماية الكيان السوداني على مبادئ حقوق الإنسان ، أن يحتفلا بهذه الرموز احتفالاً كبيراً ، ويشددا عليه منهجياً . فهذه الرموز ، مهما يكن من أمر ، أبقى من الضحايا والقتلة والثرات . فقد حفظت مثل هذه الرموز السودان دائماً واحداً بعد كل كارثة أو مذبحة . ولا ينبغي لكاتب يؤرقه مستقبل السودان الواحد أن يخطئ التقاط هذه الرموز وإبرازها في صميم منهجه . فالبكاء وأمر البكاء ما كان في آخر الأمر على الحى ، لا على الميت ، هو البكاء الذى يضمم الجراح حقاً حين يستأنف الوطن مسيرته الجريئة الطويلة . فمما يشفى القارئ ، وهو يتابع مسلسل الأحداث الحزين ، أن يقف على شهامة عمدة منطقة «أبى مطارق» الرزقي الذي جاء إلى نجدة نسابته من الدينكا ، وحملهم على اللوارى إلى بر الأمان . إن إيراد الكاتبين لهذا الموقف ، كواقعة عادية ، يخفى النسيج الأتقاربى المعقد الذى جرت فيه أحداث الضعين ، وهو النسيج الذى أملى على الدكتور فرانسيس ديتق بعض كتبه عن حزام العلاقات العربية والأفريقية فى مناطق تداخل البقارة والدينكا .

يقصد احتفال الكاتبين بملاحقة الرززيقات قتل عادين حتى عن وجهات نظر بعض شهودهم من الدينكا . فقد أظهر بعض هؤلاء الشهود سعة فى النظر السياسى لم تقع حتى للكاتبين نفسيهما . فقد قال إيريك بيول ، من الدينكا ، على صفحة ٥٥ من الكتاب :

إن «الكتلون» إلا هم المسئولين . . . كتلانا حكومة . . . ما كتلانا مواطنين . . . ( لم يقتلنا أحد سوى المسئولين ، قتلنا الحكومة ، لم يقتلنا المواطنون ) . وهذه النظرية عينة ممتازة فيما نسميه ( فى التحليل الأخير ) . وهو عندى أصوب من نظرة الكاتبين اللذين انشغلا عن هذا التحليل الدماغ الخطر بغمز ولز الرزاقات كقتلة عاديين . ومن نماذج هذا التقدير السليم لبعض شهود الدينكا ما جاء على صفحة ٤٧ من الكتاب على لسان أحدهم يرد تقاعس ضابط بوليس الضعين إلى غريزة الخوف البشرى . قال الشاهد :

- هو ( ضابط البوليس ) ذاتو انخلع ، ذاتو خاف عديل كدى . قاعديخاف عديل . جسمو ذاتو انقلب ، انقلب عديل . راسو اتقطع ، تعليمات يقولو ذاتو ( لم يعرفها ) . لانو بقى خايف . خاف عديل . أى قعد مرة واحدة وخلى العساكر .

وبالمقارنة مع هذه الشهادة ليس فى تحليل الكاتبين مجالاً للخائف خانه فواده أو خذلته ركبته . فالتقاعس عندهما مردود إلى جذر بسيط هو التأمر . وفى الحالين ، حال نظرة أرياك بول وحال تفسير تقاعس ضابط بوليس الضعين ، يود القارئ لو اعتبر الكاتبان حكمة شهودهما فى بعض وجهات تحريهما . وعندى أن مصدر حكمة الشهود قائم فى اعتبار المذبحة استثناءً قبيحاً فى علائق العيش القديم بينهما والرزاقات ، وهى العلائق التى لا فكاك لهم أو للرزاقات منها ، فى حين يعدد الكاتبان المذبحة خاتمة المطاف وسبباً لشق الجيوب .

وعيب الكتاب أيضاً أنه مكتوب بعجل . وسنضرب صفحاً عن إيراد الكاتبين لخاتمة الكتاب التى تحدد اتجاهات العمل حيال المذبحة ونواتجها ( صفحة ٦٩ ) قبل الفصل السادس الذى تناول عودة الرق إلى السودان . والرق ناتج من نواتج المذبحة فيما ذهب إليه الكاتبان . وهذا تهوئش لا أحب أن يقبله الدكتوران من طالب مبتدئ حيث يدرسان بالجامعة . وقد تركت هذه العجلة بعض الخيوط معلقة ؛ من ذلك عدد وموقف بعض جنود القوات المسلحة الذين تصادف وجودهم أثناء تعاقب أحداث الضعين . فقد جاء أنهم ثلاثة ( صفحة ٢٤ و ٢٥ ) بينما هم أربعة ( صفحة ٣٤ و صفحة ٥٣ ) . وجاء على لسان الشهود أن هؤلاء الجنود دافعوا باستقامة عن الدينكا الذين ركبوا القطار ليسوقهم إلى مدينة نيالا ، بعيداً عن المذبحة ( صفحات ٢٤ و ٢٥ ) ، غير أن الكاتبين عاداً ليقروا أن أقوال الشهود تضاربت حول دور أولئك الجنود أثناء المذبحة ( صفحة ٥٣ ) . وهذا مما يفاجئ القارئ الذى لم ير ، لا الكاتبين ولا الشهود ، يطعان فى مسلك هؤلاء الجنود .

إننى أقدر وأتعاطف مع الروح الليبرالية (أو الثورية إن شئت) التى أملت على الكاتبين كتابهما . ولا يخفى أنهما تخطيا موانع إثنية صعبة ليقدموا هذه الشهادة لصالح الدينكا . وهى شهادة ربما دسها الكثيرون ، أو تملصوا منها بتبرير أو آخر . لقد لقى هذا الموقف تقيظ السيد بونا ملوال فى «سودان تايمز» (١٩٨٧/٨/٣١) من قبلى . ولكنى أختلف معهما فيما قد يترتب على هذه الروح الليبرالية ، إن لم تحصن نفسها بموقف دقيق بإزاء النقطة المركزية فى السياسة السودانية ، ألا وهى الحفاظ على الديمقراطية والسهر على غرسها عميقاً فى الوطن لأنها خيار الشعب فى ثورتين ، وحيال مسألة الجنوب بشكل خاص . قد يكون للجماعات الجنوبية أسبابها الوجيهة أو غير الوجيهة للابتعاد عن العملية الديمقراطية التى جرت فى بلادنا منذ انتفاضة أبريل ١٩٨٥ ، ضد حكم النميرى (٦٩ - ١٩٨٥) . لربما صدمتهم مخاوفهم التاريخية أو الحاضرة عن المؤسسة البرلمانية الديمقراطية أو ربما أغرتهم قوتهم - كجيش شعبى للتحرير - بها . وهذا كله مفهوم . وسيرتكب مع ذلك الليبراليون أو الثوريون فى شمال السودان خطأ فادحاً غير مغتفر ، إن لجوا عن مركزية الخيار الديمقراطى ليعقدوا صفقات تفهم أو تفاهم مع الجماعات الجنوبية بمعزل عن ذلك الخيار وتبعاته . أخاف أن يتحول الليبرالى الشمالى إلى «ديمقراطى» بلا مؤسسة ديمقراطية ، وأن يتحول «الثورى» إلى فوضوى قلبه على كل الحرائق الكبرى . ومخاوفى نابعة من قبول بلدو وعشارى للمنطق الذى يحيط بجيش (شعبى / لثنى - هو الجيش الشعبى لتحرير السودان) مهمة نشر الأمان لطائفة خاصة من السودانيين دون غيرها . ويقول الكاتبان فى معرض قبولهما لهذا المنطق ما يلى :

« وقد تكررت هذه الهجمات الكثيرة (من جانب الرزيقات) بحدّة فى فبراير من ذات العام ، واستمرت إلى أن كُفّ جيش التحرير وجوده فى المنطقة فى مايو - يونيو ١٩٨٦ ، وتمكّن المواطنون الدينكا من الزراعة تحت حمايته . ص ٦٠ .

ويسود هذا المنطق أيضاً فى عبارة الكاتبين التالية :

« فكانت الأبقار المنهوبة أيضاً السبب الرئيسى لهجوم قوات الجيش الشعبى على منطقة سفاهة » .

إننا لا نستبعد إخفاق الجيش القومى السودانى أو حتى تخاذله الميَّت عن حماية جماعة أو رقعة ما . وليس هذا ببدعة فى إدارة الدولة وسياساتها . وإذا وقع مثل هذا الإخفاق أو التخاذل وجب شجبه وكسب الجيش والشعب معاً لياتم الجيش بدوره الدستورى . أما أن يذيع كاتب - ومن مواقع الليبرالية ومنابرها - كفاءة جيش منشق أو خارج أو حتى ثورى فى الدفاع عن جماعة معينة ، فهذه دعوة سافرة للفوضى . إن ذلك من باب صب الحرائق على الجراح ، وهذا مما لن يذر قوأمًا أو مقامًا للوطن ذاته .

قدّم بلدو وعشارى بصدد كشف أحداث الضعين عرضحالا ، لا تحقيقًا ، كما زعما . وهو عرضحال يتطلب منا جميعاً مواجهة وقائعه الصعبة ، و نتائج المترتبة وخيط دمائه الذى لم يجف ، بأرق شديد ، وحزن كثير ، ودبارة حازمة . وابتداء ذلك أن تراجع الجمعية التأسيسية نفسها ، وتعيّز بنقد ذاتى معلن الاقتراح الذى أسقطته ، والرامى إلى تكوين لجنة تحقيق فى أحداث الضعين وذبولها . لتخاف الجمعية الله فى هذا الشعب والوطن ، وإلا فكيف تسقط اقتراحاً يدعو إلى التحقيق والتحرى .

وترافق مع تحول كتاب بلدو وعشارى إلى عرضحال هدم متصل لاعتبارات مرعية فى كتابه التحقيق السياسى . وأهم هذه الاعتبارات أن يفتح المحقق على كل وجهات النظر ، وأن يتمتع بحساسية عالية للتضاريس السياسية المحلية والعالمية مما ينأى به عن الكيد . وأن يحتضن فى عرضه عناصر المستقبل والخير فى العلاقات التى يتحراها حتى يقدم صورة للمستقبل الرازح فى عنت الماضى والحاضر . وهذه الخصال فى الحقيقة خليقة أن تجعل كتابه مقروءاً للجمهور الأوسع . لقد انتهى الكاتبان إلى عرضحال قوى مؤثر عن شقاء الدينكا ، واكتفيا من الجمهور الأوسع لكتاب فى باب بالجمهور الضيق . وقد يفسر هذا الإقبال أحادى الجانب الذى يلقاه الكتاب حالياً .

(٢)

## تأجيل الوعي - فقه الأسر والرق

جاء كتاب (مذبحة الضعيف والرق في السودان ، الخرطوم ١٩٨٧) لسليمان بلدو وعشارى أحمد محمود بمفهوم طارئ للرق فى اتصاله بمسألة جنوب السودان . كان أمر الرق يرد فى السابق ، كذكرى تاريخية من القرن التاسع عشر ، يقدر أنها تشكل حاجزاً ثقافياً نفسياً بين تأخى الجماعة العربية والأفريقية فى السودان . وجاء كتاب بلدو وعشارى ليقول إن ممارسة الرق قد تمهدت بين عرب السودان وزنجيه فى ذبول صدام حكومة السودان والقوميين الجنوبيين فى الجيش الشعبى لتحرير السودان منذ ١٩٨٥ عند بحر العرب - كبير الذى يتداخل عنده عرب البقارة ودينكا الجنوب . قد ساء للكاتبين وصف تجدد هذه الممارسة بـ (عودة الرق) ، كمؤسسة اجتماعية بين عرب البقارة وضحاياهم بين الدينكا<sup>(١)</sup> .

يرد بلدو وعشارى ظاهرة الرق هذه إلى سياسة حكومة الصادق المهدي (١٩٨٦ - ١٩٨٩) فى إدخال مليشيات عرب الرزيقات فى دورة لحرب<sup>(٢)</sup> ضد الجيش الشعبى لتحرير السودان . وقد ترتب على إدخال الرزيقات هذا تشويهات اجتماعية وسياسية مثل بروز النهب المسلح لماشية الدينكا ، كوسيلة للإثراء الطفيلى وتدبير الغزوات لاسترقاق الدينكا<sup>(٣)</sup> .

ونورد أدناه قسمات ظاهرة الرق التى وردت عند بلدو وعشارى فى التقارير التى أوردتها جريدة (سودان تايمز) عن هارين أو أبقين من ذل الرق :

١ - تقوم بالاسترقاق غزوات رزيفية مدججة بسلاح أوتوماتيكى<sup>(٤)</sup> زودت به الحكومة مليشيا الرزيقات . ونتج هذه الغزوات بعد نهب البقر وحرق البيوت وقتل الرجال إلى استرقاق النساء والأطفال والفتيات بشكل رئيسى<sup>(٥)</sup> .

٢ - يتعرض المسترقون إلى أنواع من العنت حتى بلوغهم ديار أسيادهم . فهم مضطرون إلى السير على الأرجل . وإذا أبدى نفر منهم ميلاً إلى الهرب جرى ربط رقابهم إلى حبل معقود إلى طرف حصان بينما ارتدف الخاطفون الأطفال<sup>(٦)</sup> ، وقالت هاربة إنها



وصاحباتها قد تعرضن للاغتصاب البشع أدى إلى وفاة بعضهن<sup>(٧)</sup> ، بينما نفت أخرى تعرضها للاغتصاب<sup>(٨)</sup> .

٣ - والغالب أن الخاطفين يتوزعون الأرقاء فيما بينهم على آخرين<sup>(٩)</sup> ، ولا تخلو التقارير من إشارات إلى بيع المخطوفين بواسطة خاطفيهم<sup>(١٠)</sup> .

٤ - وفي باب المعاملة بعد بلوغ الدار جاء أن إحدى العائلات قد ذبحت خروفاً إكراماً للآرقاء<sup>(١١)</sup> ، إلا أن الشكوى من سوء الأكل مقارنة بأكل أسيادهم طاغية<sup>(١٢)</sup> . ويتسرى السادة النساء من رقيقهم اللاتي يدفع بهن للعمل في استخراج حب البطيخ أو دق وطحن عيش الدخن - والويكة والسمسم وتعبئة هذه المستخلصات في جوانات<sup>(١٣)</sup> . وتعمل النساء كذلك في غسل الصحون وحلب اللبن وغيرها من أشغال البيت لتستريح سيدات النساء<sup>(١٤)</sup> واشتكي صبيان مسترقون من الدينكا أنهم كانوا يعزقون الأرض وأرجلهم مقيدة خوف الهرب<sup>(١٥)</sup> وأنهم ما نالوا أجراً لقاء عملهم وقد عاشوا على الذرة المسلوقة<sup>(١٦)</sup> . وقالت هاربة إنها كانت تُضرب بالعصى على بطنها إذا ما اشتكت سيدة الدار من بطنها<sup>(١٧)</sup> .

٥ - ويتخلص المسترقون من ربقة الرق إما بالهرب أو بدفع فدية أو بوساطة مساعي الخيرين من الدينكا والرزيقات . فقد هرب صبي من الرق بركوب جمل حتى أسلم نفسه إلى بوليس الفاشر الذي أودعه أهل الدينكا في القوات المسلحة<sup>(١٨)</sup> ، كما مكنت زوجة رزقية غيرة ( وصفتها خادمتها بطيبة القلب ) خادمتها من الهرب ليخلى لها زوجها<sup>(١٩)</sup> . ومن الجانب الآخر دفع عم أحد البنات المسترقات مبلغ ٦ آلاف جنيه لتحريرها هي ورفاقها الاثنى عشر من الجنسين . فالخاطفون من المسيرة على حد قولهم يمولون مليشياتهم بما يقع في أيديهم من البشر والماشية . وقد تضامن ( نفر من الرزيقات بما فيهم عمدة رزقي ) مع مانجوك جييتق مانجوك الوسيط لتحرير أهله من الدينكا ، وبعض هؤلاء الرزيقات كانوا ضمن أولئك الذين عقد معهم مانجوك عهداً على الأخوة يوم استضافهم في قريته عام ١٩٨٥<sup>(٢٠)</sup> . ويسود جهة التحرير شك كبير في جدوى البوليس ، إما لأنه غالباً ما كان من عرب البقارة<sup>(٢١)</sup> ، أو لاعتقاد البوليس بغياب الحكومة ذاتها مما يحبط عمله<sup>(٢٢)</sup> .

وفق بلدو وعشارى إلى تسمية الظاهرة الموصوفة أعلاه رقاً ، لأنها بالفعل كذلك فيما نخوض فيه فيما بعد . غير أن ما يعيب مؤلفهما أنهما قد عاجلا هذا المفهوم بغير تحوط كثير مطلوب في استخدام هذا المفهوم المستهجن . وقد وصف عشارى نفسه هذا المفهوم بأنه هو

أقصى انتهاكات حقوق الإنسان وأشدّها فظاع<sup>(٢٥)</sup> ؛ ولذا أبدى عشارى فى البداية ضيقاً ملحوظاً بمن لم يروا صواب اصطلاحه « الرق » لوصف الظاهرة موضوع نظرنا . قال عشارى :

« إن الرق حقيقة واقعة فى السودان . . وفى هذا السياق لا نجدى السفسطة الأكاديمية البائرة حول ( نمط الإنتاج ) و ( الإطار القانونى ) للرق والظروف التاريخية . . إلخ ، من حذقات وبهلوانيات لغوية مما يردده بعض المثقفين . فكل الخصائص الجوهرية لهذه الظاهرة موجودة فى مؤسسة الرق الراهنة : الغزوة ، الهجوم الخاطف ، القتل والختطف ، الرحلة على الأرجل ، الحبال الملتفة حول الأعناق ، استباحة الشرف ، الاستغلال الاقتصادى والتداول السلعى ، وإن لم يكن له غطاء قانونى قومى فإن الإيديولوجية السائدة فى الإقليم توفر له الشرعية اللازمة . لن يجدى الزوغان من هذه الحقائق<sup>(٢٦)</sup> .

إن ضيق عشارى بضبط مصطلحه مؤسف جداً . فضمن أكثر مسائل الرق فى أفريقيا ، استشارة سياسياً وأكاديمياً هى مسألة تعريف هذه الممارسة فى ملاساتها الأفريقية الخاصة . وأهمية مثل هذا التعريف المخصص مما سنعرض له ، حين نعالج كتاب بلدو وعشارى كخطاب قصد به بشكل رئيسى أيضاً ، تأليب الرأى العام ضد ممارسة الرق فى السودان كوجه من وجوه انتهاكات حقوق الإنسان .

وضيق عشارى كأكاديمى ( وقد جرى ترويح كتابه وزميله بلدو دائماً ككتاب صادر عن أستاذين بجامعة الخرطوم ) بما أسماه ( السفسطة الأكاديمية ) بصدد تعريف مفهومه للرق ، مما سوف يؤسف له كثيراً أيضاً . وقد أدار عشارى ظهره لهذه السفسطة حين سمى كتابه ( عمل سياسى قاصد للتدخل فى المعركة المحتدمة حول انتهاكات حقوق الإنسان ) وليس بحثاً أكاديمياً جامداً<sup>(٢٧)</sup> . وهو يوحى هنا بأن السياسة مما يصلح بغير تقيد بالتعريفات وأن الأكاديمية ( التى لا أدرى كيف ساغ لعشارى وصفها بالجمود بإطلاق ) خبرة لا تتفع السياسة بها .

وقد رأيت أكثر من ظاهروا عشارى قد قبلوا هذا التبخيس لخبرته الوحيدة المؤكدة ، وهى الخبرة الأكاديمية ، وسوغوا له التحلل منها بفقه مختلف فيه عن الموضوعية والحياد

الطبقى والاجتماعى<sup>(٢٨)</sup> . لقد شدد عشارى على ضرورة أن يتصدى المثقفون للانتهاكات على حقوق الإنسان (كنشاط فكرى وكعمل سياسى واجتماعى)<sup>(٢٩)</sup> . وفى إناطة المثقفين بهذه المهمة وتقديم مكوونها الفكرى على غيره من المكونات ، لا يملك المرء إلا أن يعجب لاستهانة عشارى بالخبرة الأكاديمية .

أهم من ذلك كله أن النقاش الجيد الذى جرى لمفهوم الرق عند بلدو وعشارى مما يقوى اليقين بحاجة الكاتبين الابتدائية إلى العناية الأكاديمية بمفهومهما ، قبل إذاعته على نطاق واسع . فقد ساهم هذا النقاش فى تعريفنا بممارسات وأشكال للتنظيم الاجتماعى فى القطاع الذى عرف بالقطاع التقليدى لم يكن المركز السياسى يوليها كبير اعتبار ، من حيث الدرس والتحرى والإدغام فى الصورة السياسية العامة للوطن . وهذا الإهمال هو وجه من وجوه غربة السياسة المركزية عن الأهالى من سواد الناس الذين تنظمهم مؤسسات اجتماعية وأعراف استغلق فهمها على الساسة المركزين . وقد استخدمها أولئك الساسة ، كأجهزة للتعبئة والتصويت ، حين لم يقع لهم فهم ديناميكيتها وبواعثها فى الوقائع القرايية والبن جماعية . وأدى هذا إلى تخفيض السياسة عندنا إلى مجرد إدارة لم ترث الصفوة فيها غربة الاستعمار الأجنبى ووحشته فحسب ، بل مازالت تلك الصفوة تتباكى فى أثره لكفاءته فى إدارة « الأهالى » .

دار الحوار حول الظاهرة موضوع النظرين من يسميها رقاً من جانب ، ومن يسميها أسراً من الجانب الآخر . فقد تمسك عشارى فى نقاشه بما جاء فى كتابه مع زميله بلدو من أن الظاهرة التى نحن بصدد هارق ما فى ذلك شك ، وأن أصل المسألة فى (وجود أطفال وفتيات ونساء من قبيلة الدينكا محتجزين قسراً لدى بعض أسر قبيلة الرزيقات فى جنوب دارفور ، وهؤلاء الأفراد يتم استغلالهم وانتهاك حقوقهم بطريقة غير مقبولة فى هذا الزمان)<sup>(٣٠)</sup> .

وفى الجانب الآخر نجد معارضى بلدو وعشارى الذين يقولون بأن أولئك المحتجزين إنما هم أسرى الحروب والغارات التى تقع بين القبائل<sup>(٣١)</sup> . فعند نشوب مثل هذه الحروب يقع بعض الأشخاص من طرف أسرى للطرف الآخر ، ويكون إفراجهم رهيناً باستتباب الصلح بين الطرفين وتحديد الدية<sup>(٣٢)</sup> . وقد استنكر بعضهم أن تسمى هذه الظاهرة رقاً أو رهناً أو حتى أسراً فى استعمالاتها المعاصرة ، وعدوا ذلك ترفاً ذهنياً ( يصلح أن يكون داخل

الصالونات ومتديات الأبراج العاجية) (٣٣) ، فى إشارة غير خافية إلى الجامعة والأكاديمية . ونقول استطراداً : يا لبؤس الأكاديمية التى لا وجميع لها من بين المتحاورين .

عرفت معارضو عشارى الظاهرة أنها أسر فى غير المعنى المستعمل فى الحروب الحديثة ، حيث يبقى الأسير فى كنف أسرته ، متمتعاً بحمايته ، منخرطاً فى ممارسة عمل يعيش منه ( كسائر أفراد الأسرة الأسيرة التى ليس من بينها عاطل عن العمل ) (٣٤) . ويبقى الأسرى على الحال الموصوف حتى انعقاد مؤتمر الصلح القبلى ؛ حيث يفرج عنهم فى إطار تسوية سلمية شاملة . وقد عد محرر جريدة الأيام محجوب محمد صالح إطلاق كلمة ( رق ) على الظاهرة ظلماً لأن الكلمة مشحونة بمعان عاطفية وتاريخية حادة (٣٥) وعدّ البعض إطلاق ( رق ) على الظاهرة من نوع الافتئات الذى جاء به الحركة الشعبية لتحرير السودان إلى الساحة السياسية لتستدر المال والعطف من القوى الأجنبية (٣٦) .

لا نعدو الحق إن قلنا إن إطلاق مصطلح ( الأسر ) على الظاهرة التى نحن بصددنا لا يضعها فى كلياتها وضماً دقيقاً . فالقول بأنها أسر إذاً هو نوع من تهيب نقل الأنباء غير السارة . فمن الناحية النظرية ، فالظاهرة موضوع الدراسة هى حالة رق نموذجية ، إذاً قارناها بمشيلاتها فى الرق الأفريقى . فالخطف والأسر والرهن كلها تقع ضمن مصادر الرق الذى يقع بالقهر . فضحايا الخطف العشوائى أو المنظم ( وغالباً ما كانوا من النساء والأطفال كالحالة التى نتحررها هنا ) مصدر معروف من مصادر الرق . ويدخل فى عداد مصادر رق القهر هذا الرهائن الذين لم تقتدهم قبائلهم ، أو الأفراد الذين دفعوا إلى آخرين بمشابهة دية ، أو أولئك الذين جرى خداعهم ليتجهوا رقيقاً (٣٨) .

وهناك مصادر أخرى للرق فى أفريقيا توصف بأنها حبية . من ذلك مبادلة الأطفال والكبار بالذرة فى أيام المجاعات حتى ينجوا أهلهم من الهلاك (٣٩) . وقريب من هذه الحالة الأخيرة ما ورد فى الأنباء - وفى ملاسبات نزوح الدينكا إلى دارفور - عن اضطراب الدينكا إلى بيع أطفالهم لقاء مال يشترون به ما يسدون رمقهم (٤٠) . فالظاهرة التى نحن بصدد تحريها إذاً « رق » . وتسميتها بذلك نوع من الواقعية (٤١) ، وامتنال للخبرة المقارنة والنظرية فى مسألة الرق فى أفريقيا .

ولعل أميز حجج الفريق الذى يصف الظاهرة بأنها أسر هو قوله إنها أسر متبادل يحتجز بمقتضاه عرب البقارة نفرًا من الدينكا والعكس صحيح . وقيمة هذه الحجة أنها جردت

الطروحة التي بويت استرقاق عرب البقارة للدينكا في سياق اضطهاد عرقى طويل الأمد . فهذا الاسترقاق عند أهل هذه الأطروحة جزء من منظومة من إجراءات للتفرقة العنصرية يقوم بها العرب المسلمون المتسلطون على الجماعات الأفريقية المتزوجة من السلطة<sup>(٤٢)</sup> . فوائع مثل الكشة ( وهى تفرغ مدن العاصمة من غير المرغوب فيهم اجتماعياً أو عنصرياً بتهمة التبطل ) والمذابح مثل مذبحه الضعين<sup>(٤٣)</sup> ، والتعين المحدود للمتقدمين من الأقليات للتعين كدبلوماسيين<sup>(٤٤)</sup> ، كلها من نسيج العلاقات غير المتكافئة بين الجماعات العربية والأفريقية فى السودان . فإذا صح أن الأسر والرق متبادل بين الدينكا والرزيقات سقطت أطروحة العنصرية ، وأصبحنا بإزاء مسألة أكثر تعقيداً .

الإشارات إلى ممارسة هذا الأسر أو الرق من جانب الدينكا أو غيرها من الجماعات الجنوبية قديمة ، وقد أخذت تتوالى مؤخراً ، ولم يسلم حتى الجيش الشعبى لتحرير السودان مؤخراً من اتهامات بممارسة مثل هذا الأسر أو الرق . فقد جاء أن الدينكا أسرت ( تقرأ استرقت ) نفرًا من الرزيقات عام ١٩١٠ وخلصوا أسنانهم السفلى ورسوموا على رؤوسهم علامة قبيلة الدينكا المميزة . ولم يسترد الرزيقات هؤلاء الرقيق إلا بعد سنين طويلة<sup>(٤٥)</sup> . كما ورد أن الدينكا أسرت أو استرقت نساء من الرزيقات فى ١٩١٤ ، واستردهن الرزيقات بعد شن غارة على الدينكا<sup>(٤٦)</sup> ، كما أسرت عصابة من الدينكا تفوكك التابعين لحركة الأنانيا جملة من نساء عرب المسيرية عام ١٩٦٤<sup>(٤٧)</sup> . كما يقول الرزيقات إن الدينكا مازال تحتفظ برقيق منهم منذ عام ١٩٨٤<sup>(٤٨)</sup> .

وجاء أيضاً أن بوليس بانتيسو ، وهم من النوير الجنوبيين احتجزوا ثلاثة أفراد من المسيرية عام ١٩٧٧ ؛ ولذا أدرج المسيرية البرليس فى عداد العاديين من النوير<sup>(٤٩)</sup> . وهذه عينة مبكرة من انفرط عقد الدولة وعودة طاقمها من البوليس وغيره إلى ولائه القبلى الأدى . وهذا ما اشتكى منه ضحايا مذبحه الضعين ، ومن استرقوا فى ملابسها الذين اتهموا أفراد الشرطة من البقارة ، وغيرهم فى بقية أجهزة الدولة بالتحلل من ولائهم للدولة لصالح ولائ قبلى ضيق<sup>(٥٠)</sup> .

إن بعض ممارسات الجيش الشعبى لتحرير السودان مما يصح اعتبارها داخلية فى ظاهرة الرق التى أجملنا عنصرها من كتاب بلد ووعشارى ، ومن رأوا رأيهم . فقد توالى اتهام

ذلك الجيش باختطاف المواطنين في مناطق قيسان وجنوب النيل الأزرق<sup>(٥٢)</sup> وبقارة الرزيقات<sup>(٥٣)</sup>. ووصف أحدهم هذا الخطف بأنه ممارسة للرق؛ لأن جيش التحرير يسخر المخطوفين في نقل المؤن من مكان لآخر<sup>(٥٤)</sup>. بل إن هارباً من الحركة الشعبية لتحرير السودان قال: إنه قد أسره جيش التحرير، وجنده فيه مع عدد من شبان القرية بعد هجوم شنه جيش التحرير على قريته. ووصف الهارب رحلتهم إلى معسكرات تدريب جيش التحرير في أثيوبيا في عبارات قريبة مما أوردناه عن ظاهرة الرق موضوع حديثنا هذا<sup>(٥٥)</sup>.

وروت فتاة جنوبية للصحف قصة اختطافها بواسطة جماعة من جيش التحرير هاجمت مدينة راجا في ٢٧/٧/١٩٨٧. وسنورد مقطعاً كبيراً من تلك القصة لمقارنتها بقصص الدينكاوايات المخطوفات من قبل عرب البقارة التي أوجزنا منها صورة الرق التي نعالجها في هذه الكلمة.

قالت الفتاة: ( وكنت أنا أنام في منزلنا فحضر إلينا أربعة أفراد مسلحين وضع أحدهم الكلاشنكوف على رقبتي، وقال لي أخرجي جميع ملابسك، وما لديك من مال وقاموا بخلع سني بالسكين وأخذوني معهم ضمن مجموعة من الأسرى (فيهم ٢٤ بتاً) إلى مدينة (أريات) وكنا نسير لمدة ٢٤ يوماً من ديم زبير إلى أن وصلنا إلى تلك المنطقة، وكنا نحمل لهم أمتعتهم وعند مدينة (خييولي) قسموا الأسرى إلى مجموعتين كبار السن من الرجال، والنساء قاموا بقتلهم، وأخذوا معهم الشباب والشابات، وكانوا يقومون باغتصابهم ومنهم صغار السن أي الذين تتراوح أعمارهم بين ٨ - ٩ سنوات كانوا يموتون من تلك الممارسات والجوع والضرب، ويأمروننا بأن نضع عليهم حزاماً من القش وتتركهم. وصلنا إلى معسكرات الخوارج (جيش التحرير) باريات ووجدنا أسرهم وأخذ كل واحد منهم بتاً لخدم أسرته في البيت تحضر الماء وتطحن الذرة وتحضر الحطب من الغابة، كل هذا وكانوا يحرمونا الأكل معهم، وكانوا يرموننا بفضلات الأكل فكنا نضطر إلى أكل النبق وبعض الثمار.

مكثت على هذه الحال فترة ثلاثة أشهر فكرت في الهرب، فقممت وزميلة أخرى بالفرار إلى مدينة راجا، وقد استطعنا أن نقطع المسافة في ستة أيام<sup>(٥٦)</sup>.

وقد كانت بعض ممارسات جيش التحرير، ومن بينها اغتصاب النساء، موضوع رسالة غاضبة كتبها قارئ من الجنوب إلى جريدة (السودان تايمز)<sup>(٥٧)</sup>.

من أقتل آفات البحث العلمى تفادى تسمية الظواهر بمسمياتها . فهذا التفادى مما يغيبش الوعى بالظاهرة أو يؤجله . ويوفر التغيبش والتأجيل فرصة للخصم الفكرى أن يتسلل عبر تسبب المصطلح إلى غايته يسسر . وهذا بعض ما أصاب الفئة التى تمسكت بوصف الظاهرة موضوع بحثنا بأنها أسر لا رق .

فالتفرقة بين الأسر والرق فى نطاق المجتمعات التى نتحدث عنها مستحيل ؛ لأن الأسر فيه مصدر معتمد من مصادر الرق كما أسلفنا القول . فقد قال السيد أحمد المغربى : إن الأسر مما يقع فى الحروب ، ولكن توزيع الأسرى من أجل استرقاقهم بواسطة أسر من خطفهم مما يشكل مخالفة لكرم الأرومة والمبادئ الإنسانية<sup>(٥٨)</sup> . وغاب عن المغربى أننا لا نتحدث هنا عن الحروب بشكل عام ولكن عن حروب تجرى فى بيئة اجتماعية مخصصة يتحول أسرى حروبها ضرب لازب إلى رقيق .

ومن باب تغيبش الوعى ، أو تأجيله أيضاً ، كلمة الدكتور حسن الترابى إلى جريدة ( الكريستيان سينس مينيور ) والتى قال فيها : إن ما جرى بين الرزيقات والدينكا ليس هو الرق المعلوم ولكنه أسر ناجم عن غزوات يعامل الأسرى فيها معاملة الرقيق ، ويحجزون فى حالة هى إلى الرق أقرب ، وهى حالة يجرى فيها توزيع النساء والفتيات بين طاقم من قاموا بالأسر ويمسكون بالأطفال لـ ( خدمتهم )<sup>(٥٩)</sup> ، ( والأهله فى أصل الحديث ) ، وما منع الترابى من القول بأن الظاهرة التى وصفها بأنها رق غير غلالة رقيقة من الحياء أو اللجاج .

ومن باب تأجيل الوعى بالظاهرة أيضاً هو آلام التسنين الطويلة ، قبل ولادة المصطلح الأدق لتلك الظاهرة . قد ذكر محجوب محمد صالح أن الأسرى ، الذين أطلق سراحهم بعد الصلح بين المسيحية والدينكا المنعقد فى بابنوسة ١٩٧٧ ، كانوا من المسيحية . وعلى ضوء هذه المعلومة تساءل محجوب إن كان هؤلاء المسيحية مما يمكننا عددهم ( رقيقاً ) للدينكا . وأردف محجوب قائلاً : ( ولو افترضنا ذلك فهو على أسوأ الفروض ( رق متبادل )<sup>(٦٠)</sup> .

وهذا التسنين الصعب مما لاحظه عشارى على مواقف الصادق المهدي - رئيس الوزراء - من الظاهرة . فقد بدأ الصادق بالقول إنها أسر قبلى ثم انتهى إلى وصفها بأنها رق قبلى متبادل<sup>(٦١)</sup> . وواضح أن تهيب تسمية الظواهر بأسمائها لا يصمد أمام عارضة الوقائع

القوية . فقد انتهى كل من محجوب والصادق إلى وصف الظاهرة بالرق ولكن بعد لأي وتطويل في آلام التسنين .

وتعرض الخشية من تسمية الظواهر بأسمائها ؛ أولئك المترددون إلى ضعف كبير بإزاء خصوصهم الفكريين ، فقد انتهز عشاري إصرار مناظريه على ثنائية (الأسر) و (الرق) ليمرر إحدى أفكاره غير المثينة عن أن استرقاق بعض الدينكا ، بواسطة الرزيقات ، هو تشويه ترتب أساساً على إدخال حكومة الصادق المهدي عرب الرزيقات في دورة الحرب ضد جيش التحرير . وهي فكرة امتنع فيها عشاري كلية عن تحميل جيش التحرير أى وزر في حالة الدينكا ، في دورة حربه ضد الحكومة (مما سنوجزه في عرضنا الشفوي للمؤتمر) .

استفاد عشاري من تفريق خصومه بين (الأسر) الذي يترتب على النزاعات القبلية و (الرق) الذي هو معنى آخر<sup>(٦٢)</sup> ؛ ليسأل (هل هناك حقاً حرب قبلية بين الدينكا والرزيقات بعد عام ١٩٨٥ بحيث يكون هؤلاء الدينكا أسرى حرب ، أم أن الأمر ينطوي على غزوات مسلحة تقوم بها مليشيات لأهداف أحدها الاسترقاق) . فهذه الغزوات في قول عشاري لم تقع في سياق حرب قبلية بين الدينكا والرزيقات ؛ لأن آخر حرب بينهما كانت في عام ١٩٧٤ وانتهت بصلح بابنوسة ١٩٧٦ ، وقد تم تسليم الأسرى بعد ذلك الصلح<sup>(٦٣)</sup> .

واضح أن عدوى (الأسر) قد أصابت عشاري من خصومه . فقد قبل عشاري أن يصف الجماعة التي تقع للمحاربين بـ (الأسرى) لكي يسرر قناعته بأن الذي جرى بعد ١٩٨٥ من احتجاز للدينكا بواسطة الرزيقات (ويفضل سياسة الحكومة) هو (رق) . وهكذا ابتعد عشاري عن مصطلح الرق ، الذي يشمل كل المحتجزين في حالات الصدام القبلي بين الدينكا والرزيقات ، ليفاصل مثل خصومه حول فقه الرق والأسر . فالذي حدث بعد ١٩٨٥ هو (الرق بعينه)<sup>(٦٤)</sup> عند عشاري ؛ لأنه معنى بهذه الفترة وسياسة حكومة الصادق المهدي فيها ، أما قبل ذلك فقد تكون أوضاع المحتجزين أسوأ وربما حالات رق ، ولكنها فردية ومعزولة<sup>(٦٥)</sup> .



## خاتمة

وصف المقال ممارسة احتجاز بعض الدينكا بواسطة الرزاقات فى أعقاب مذبحة الضعفاء ، على ضوء التقارير المأخوذة من أولئك الذين قبض لهم الخروج من ذلك الاحتجاز . وأخذ المقال برأى من سعى تلك الممارسة ( رقاً ) وضعف رأى من سماها ( أسراً ) .

نظر المقال فى مفهوم الرق ومصادره فى المجتمعات الأفريقية التقليدية ، ووجد أن الذى وقع من احتجاز للدينكا بواسطة الرزاقات ( والذى يقع من احتجاز للرزاقات بواسطة الدينكا ) رق له قسات وديناميكية الرق فى تلك المجتمعات الأفريقية . كما نفر المقال من الأخذ بمصطلح ( الأسر ) ؛ لأنه تأجيل للوعى بتلك الممارسة ولأن القائلين بأنه أسر لا يمانعون إذا ما انضغطوا من التصريح بأنه رق ( قبل ) أو متبادل .

ولأن استرقاق الرزاقات للدينكا ( والعكس صحيح ) رق إثنوغرافى لم يرَ المقال صواب أولئك الذين حملوا ممارسة الرزاقات له محامل الاضطهاد العنصرى . فممارسته متاحة نظرياً وعملياً للدينكا على الرزاقات وللمورلى ( وهى جماعة جنوبية أيضاً ) على الدينكا والنوير .

بتوطين ممارسة الرزاقات استرقاق الدينكا ، ( وهى التى انسكب حولها حبر كثير ) فى وقائعها الإثنوغرافية ، وفى إطار الدراسات النظرية لممارسة الرق فى إفريقيا ، نبه المقال إلى ضرورة إيلاء عناية قصوى لدراسة البنيات الاجتماعية ( التقليدية ) لكى يتسنى للسياسة المركزية أن تنهض على استنارة ووجدان .

\* \* \*



لفت كتاب مذبحة الضمفن الانباف ، بقوة ، إلى جءل الءولة والقبفلة فى السوءان على ضوء ءراسفة لصفام الرزفقات والءفنكا . ولم فلفك الكتاب ولا مناصروه فى الصءف السفارة الفاففة من ذلك الءءل . فقد انشغل بلءو وعشارف باستصءار إءاففة سفاسفة للءكومة القائمة على أيام مذبحة الضمفن ، وجعلا من الرزفقات ، إلى ءء كبفر ، جماعفة مؤئمرة بأمر تلك الءكومة فى إطار اسءراءفجفئها للفضاء على الففش الشعبف لءفرفر السوءان . فقد جاء فى الكتاب :

« فئفج عن هذا إءلال مرفع فلفقاع روففن الءففة الءقلفءف وباءت ءءولء ءشوهات اقءصاءفة واجءماعفة ونفسفة فى مءءمع الرزفقات . فأصءب النعب المسلء من الءفنكا بواءفة ملفشفااء الرزفقات المءعومة من قبل الءكومة وسفلة فاعلة للإءراء الطففلف . بل وءء سرفة كاملة فى سفاق السفاساء الءكومفة فى المنطفة . وأصءب الرق مؤسفة رائءة فى مءءمع الرزفقات ، وءوافر إمكانيفة إعاءة ءولفءها وءوظففها فى هذا المءمع ، ءء سمع وبصر الءكومة . ومن جهة أخرى بءأ ءبرز فى مءءمع الرزفقات ، وفى مءفنة الضمفن على وءه الءصوص ، شوففنفة عرفة . وهءة ءغذفها إسقاطاء الءءولات المءءمعة المءصلة بالهءراء إلى المنطفة نءفءة لعوامل الجفاف شمالأ والءرب جنوباً ، وازءفاء الءنافس على الءءماء والموارء ، وإفقار ءرفة ، وءعء البنفة الاقءصاءفة ، وءصاعء الصراع بفن جفل الشفوخ وجفل الشباب ءاءل المءمع الرزفقف والصراع السفاسف المءلى المءءااءل مع القومف ، وكذلك الفوارق الطقففة المءصاعءة فى المءمع » .

وقء اقءضء تلك الاسءراءفجفة الءف اءبعءها الءكومة أن ءبعء الصراعاء الءارفءفة بفن الءفنكا والرزفقات ، وهف الصراعاء الءف ءوقءء عام ١٩٧٦ بعء عءقء مؤئمرف بابنوسة للصلء بفن القففلفن . ولم ءقع بعء ذلك المؤئمرف إلا ءواءء فرءفة بفن القففلفن الءفن ءءءلنا اجءماعفأ وءزاوئنا وءعافشءنا فى هءوء نسف . ففى نظر الكتاب أن الءكومة قء قامت ببعبء هءة الصراعاء ، وسعء إلى ءسعرها وءفعء بقفلة الرزفقات ، وكذلك قفلة المسفرفة ، إلى ءورة الءرب بفن الءكومة وجفش الءفرفر .

فقد شجعت الحكومة تكوين مليشيات من بين عرب الرزاقات ، وقدمت لها تسهيلات عدة فى مجال الحصول على السلاح والذخيرة ، وهذا جعل من الرزاقات أداة من أدوات الحكومة لتنفيذ استراتيجيتها فى تفويض دعم الجيش الشعبى وسط قبيلة الدينكا . وفى ظل شرعية انتهاك الدينكا تفاقم الإثراء الطبقي بين الرزاقات فأغرى الشباب المعدم المتحفز لتحقيق تطلعاته المادية . وشرعية انتهاك الدينكا هى نفسها التى حولت الرق من مجرد حالات فردية معزولة إلى ممارسة كاملة تقوم بها وتستفيد منها فئات حليفة للحكومة من المتظمين فى المليشيات . وعليه ، فقد خلقت سياسة الحكومة الظروف الملائمة لعودة الرق كمؤسسة فى مجتمع الرزاقات .

لقد خفف هذا التحليل قوام الرزاقات القبلى ليجعله أداة من أدوات الحكومة أشبه بمخلب القط لتنفيذ استراتيجية الحكومة ضد الجيش الشعبى . وقد وجد هذا التحليل غطاءه النظرى فى مداخله الدكتور الوائق كمبر الذى نفى أن يكون تحليل بلدو وعشارى قد نظر إلى المفهوم الكلاسيكى لمصطلح القبيلة ، لأنه ليس للقبائل ثمة وجود اجتماعى فعلى ، كيانات قائمة بذاتها ومستقلة بتماسكها الداخلى . فوجود الرزاقات والدينكا السياسى فى نظر الوائق :

« يتحدد مواقع أفرادهم فى نظام علاقات الإنتاج سواء فى الريف أو المدينة ، وقد أضحى هذا الوجود لا يتحدد فقط بعلاقات أفراد بعينها كما كان سائداً تاريخياً . فبعد نشأة السلطة المركزية ( فى السودان منذ ١٥١٤م ) أصبحت العلاقات الداخلية والخارجية ( للقبائل ) . . تتحدد بعلاقاتها مع السلطة المركزية » .

لا يرى الوائق للقبائل قواماً مستقلاً عن المركز السياسى منذ بداية تاريخ السودان الحديث فى ١٥٠٤م ، وهو تاريخ نشأة دولة الفونج الإسلامية . بعبارة أخرى لا يرى الوائق هذا القوام فى القبائل منذ تشكلت القبائل ذاتها التى لا يرجع تاريخ نشأة أى منها إلى ما قبل ١٥٠٤م . وهذا يجعل من تقسيم الوائق التاريخ إلى فترة مبكرة كانت القبائل فيها جهازاً اعتبارياً ، وإلى فترة لاحقة تلاشت فيها تلك الاعتبارية لصالح المركز السياسى ماحكة لا طائل منها . وقد نبه الدكتور محجوب التجاى إلى أن إنكار الوائق للوجود الاجتماعى للقبيلة خارج الوجود السياسى المركزى مما لم يهتد به بلدو وعشارى فى منهجهم . ذلك

أهنما - خلافاً للوائق - ركزا فى كتابيهما على الصراع القبلى ، وسميا القبائل بأسمائها ، وورصدا أشكال الصراع الداخلى فيها فى اتصاله بمشروع تجديد هويتها .

ومع ذلك مال بلدو وعشاوى إلى تخفيض القوام القبلى ، كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعى ، ليصبح مجرد أداة من أدوات الحكومة ، كما مر وقد سوغ للكاتبين «مغليب» الرزيقات ( أى جعلها مجرد مغلب قط فى استراتيجية الحكومة ) منهجهما المجافى للتاريخية . فقد اختارا بشكل تحكمى واقعة مذبحة الضعين وملابساتها ونواجحها لتقسيم الأداء السياسى للرزيقات إلى مرحلتين . ففى المرحلة الأولى توقف التاريخ وتعطل نزاع القبيلتين بالكلية ، ولم يكن الرق فى هذه المرحلة إلا حالات فردية معزولة . أما المرحلة الثانية فهى التى بدأت الحكومة فيها بإدخال الرزيقات فى دورة حربها ضد الجيش الشعبى والتشوهات التى أحدثها ذلك فى علاقت الدينكا والرزيقات . وفى هذه المرحلة الأخيرة تبدو قبيلة الرزيقات خالية الوفاض من أى ديناميكية فى نزاعها التاريخى مع الدينكا ، لأنها محض أداة ومغلب قط . فتدخل الحكومة فى سياق العلاقات بين الدينكا والرزيقات هو عند الكاتبين وقبعة وليس ضعفاً مضافاً إلى الضغوط التاريخية التى تحكم علاقات الدينكا والرزيقات فى زحام المراعى المشتركة وحدود الدار القبلية .

كما هو واضح أفرع الكاتبان القوام الرزيقى من كل هوية أو مطلب لكى يصبح مغلباً يحارب جيش التحرير الشعبى ، لا أصالة عن نفسه بل وكالة عن الحكومة ، وما قاد الكاتبان إلا عقيدتهما فى جيش التحرير الشعبى الذى قد يستكثرا حربه إلا على حكومة مقبّية . من الجانب الآخر ، يزين بعض الرزيقات لبعضهم الآخر أن تحالفهم مع الحكومة لصد غارات جيش التحرير الشعبى والدينكا إن هو إلا موقف وطنى وبطولى .

إن أمر العلاقات بين الدينكا والرزيقات عندى أعقد . فلا الوكالة الحكومية التى قال بها بلدو وعشاوى ، ولا الوطنية مع الحكومة التى يقول بها الرزيقات ، بكافيتين فى تحليل دوافع الرزيقات فى مواجهة جيش التحرير الشعبى الذى ينشط بين الدينكا وفى أرضهم .

تتفق رواية جيش التحرير الشعبى ، كما وردت عند بلدو وعشاوى ، ورواية الرزيقات فى أمرين . أما الأمر الأول : فهو تردى علاقات الدينكا ، الرزيقات إلى دركها الحالى ابتداء من ١٩٨٥م . الأمر الثانى : هو أن إدخال الحكومة للرزيقات فى دورة حربها لجيش التحرير ( حسب رأى بلدو وعشاوى ) أو إدخال جيش التحرير للدينكا فى دورة حربه

للحكومة (حسب رواية الرزيقات) هو الذى غير من طبيعة النزاع القبلى المعروف بين القبيلتين .

قال بلدو وعشارى إن قوات جيش التحرير قد بدأت تظهر فى منطقة بحر العرب ، وهى بعض دار الدينكا ، فى ١٩٨٥ ، وأنه لم يكن لتلك القوات أثر كبير لأنها كانت مجموعات صغيرة متفرقة . بينما يرى رواة الرزيقات أن الأذى الذى لحق الرزيقات منها كبير على الأقل . فقد هجمت تلك القوات مثلاً فى ١٩٨٦ على بادية الشيخ كوكاية الخواجى الرزىقى ، وقتلت أربعة عشر شخصاً ، ونهبت اثنى عشر ألفاً من رؤوس الماشية . وقد أרך كتاب الضعين : أحداث وحقائق ، الذى أصدره لفيف من أبناء الرزيقات فى ١٩٨٧ ، لعدد من الغارات والمذابح التى قام بها جيش التحرير أو الدينكا ، لافرق على الرزيقات بين ١٩٨٥ و ١٩٨٧ . وقائمة الغارات هذه مما يصح مضاهاته بما أورده بلدو وعشارى عن غزوات للرزيقات وحلفائهم على الدينكا ليستقيم التحرى التاريخى ، الذى لا يبدو أننا سنصل فيه إلى تحديد مريح للمعتدى والمعتدى عليه ، أو من المخطئ ومن المصيب . فالتاريخ ، للأسف ، ليس ساحة مثالية لمحاكمة من هذا القبيل . وغاية الأمر أن نسيج الخصومة بين الرزيقات والدينكا يشير إلى نزاع جدى حول مصالح جدية ، وفى إطار تحالفات جدية .

من رأى بلدو وعشارى أن الرزيقات طرف غير أصيل فى صرع الحكومة وجيش التحرير الذى تغذيه قبيلة الدينكا . فقد قالوا إن النزاع بين الحكومة والرزيقات قد تغيرت طبيعته التقليدية ، بفضل إدخال الحكومة للرزيقات فى دورة حربها لجيش التحرير . وقد نجم عن هذا الإدخال تشوهات اقتصادية واجتماعية ونفسية جعلت ممارسات النهب المسلح من الدينكا وحتى استرقاقهم ممكناً . وكانت مذبة الضعين فى هذا السياق تجسيدا لكل هذه التشوهات ، ويصح القول ، هنا ، إن الحكومة قد جنت على الرزيقات أنفسهم حين جنت على جيش التحرير والدينكا من ورائه . ولسنا نزيد هنا على قول بلدو وعشارى بأن الرزيقات لم تكن سوى طرف غير أصيل فى صراع الحكومة وجيش التحرير وكان الرزيقات كان فى وسعها أن تبقى على الحياد ، تمارس عيشها الحى المألوف ، وعلاقتها الودية مع الدينكا بمنجاة من كل تشويه .

إن للزريقات أو لبعض كتابهم رأياً آخر بشأن أصالة مسألتهم كطرف فى الصراع على أية حال . فقد تخوف الرزيقات من نقل جيش التحرير ، وقوامه الدينكا ، لنشاطه إلى المنطقة الحدودية بين الرزيقات والدينكا عند منطقة بحر العرب بين مديرية دارفور ومديرية بحر الغزال ، مرعى الرزيقات الرئيسى ومصدر مياههم المهم طوال فترة الصيف . فمن شأن وجود تلك القوات عند ذلك الفاصل سد المنافذ أمام تحركات الرزيقات جنوب بحر العرب وتعريض دورة رعيهم للهدم . وقد أثار دخول قوات التحرير الشعبى ذات التدريب الجيد إلى تلك المنطقة الفاصلة ، المفتقرة إلى الحماية العسكرية ، مخاوف الرزيقات . وقد خاف الرزيقات أن يكتسب نزاعهم القبلى التقليدى مع الدينكا بعداً قومياً يجعل « أسلوب مومترات الصلح والاجتماعات القبلية لفض النزاعات ذات جدوى أو حتى ممكنة كوسائل لبحث أسس حل النزاع القبلى » . لقد جاء جيش التحرير بإضافة صلبة ترجع من كفة الدينكا فى النزاع القبلى وتحول الأجندة القبلية ، حول المراعى وقشها وأنعامها ، إلى أجندة وطنية حول الأرض والشعب وهويتها .

ولنذكر أن هذه لم تكن المرة الأولى التى غيرت فيها حروب عصابات الحركة القومية الجنوبية العديدة طبيعة النزاعات القبلية بتقديم الأجندة القومية على الأجندة القبلية ، وتخريد (من جعلها خردة) آليات علائق قبائل الشمال والجنوب التى تراوح بين النزاع وإلى الصلح . فقد رصد عبد الوهاب عبد الرحمن ، بتوفيق كبير ، كيف تشكل صراع المسيرية والدينكا نفوك فى الفترة ما بين ١٩٦٤ و ١٩٧٧ تحت التأثير الغالب للحركة القومية الجنوبية ، فى طور نضالها المسلح بقيادة الأنانيا للفترة ١٩٦٥ - ١٩٧٢ . وبعد اتفاقية أديس أبابا للحكم الذاتى الإقليمى فى ١٩٧٢ . فتحت تأثير تلك الحركة المسلحة انقسم الدينكا نفوك إلى قسمين : قسم تمسك بالأجندة القبلية فى ترتيب المراعى والمياه بينه وبين المسيرية الحمر بصورة تلبى أقصى مطامحه فى العيش والأمن . أما القسم الآخر فقد انحاز إلى الأنانيا والحركة القومية الجنوبية التى أرادت أن تردف مطلبها بملكية الأرض فى بلدة أبى وبحر العرب بمطلب فى هوية سياسية منفصلة . ومن آيات ذلك مطلب الحركة القومية الجنوبية وممثليها بين الدينكا نفوك بأن تضم بلدة أبى ومنطقة بحر العرب إلى محافظة بحر الغزال ؛ أى إلى الإقليم الجنوبى . ووضح أنه لا المسيرية ولا الرزيقات من بعدهم من يرغبون فى أن تتحول بعض مراعيهم عنهم إلى الإقليم الجنوبى ؛ حيث السلطات على آلية القرار للدينكا ، شريكهم للدود فى تلك المراعى .

إن تسمية بلدو وعشارى للفرق المسلحة بين الرزاقات وغيرهم بد (المليشيات) بما يشير مسألة قديمة في علم الأنثروبولوجيا ، وهي ما يسمى بد (ترجمة الثقافة) ، أى قدرة لغة وثقافة ما فى الإيفاء بالمعاني الدقيقة وظلال المعانى التى ترد فى دراسة تلك الثقافة لثقافة أخرى . فاستخدام « مليشيا » للإشارة إلى المؤسسة المسلحة بين القبائل السودانية يجعل هذه المؤسسة تبدو كجسد غريب مفروض من أعلى ، أى من الدولة ، ولا منشأ لها فى باطن القبيلة ، كتتظيم اجتماعى سياسى . فهذه الكلمة الأجنبية (مليشيا) بمحض غربتها ، ربما ساقط الواحد إلى الاعتقاد بأن الدولة وحدها هى القادرة على اختراع المليشيات ، تقديرًا لخطرها وفائدتها . وبما يعمق مثل هذا الفهم قول بلدو وعشارى إن الحكومة فى إطار خطتها لتقويض الجيش الشعبى قد « شجعت تكوين مليشيات بين عرب الرزاقات » ، وكأن الرزاقات خلو من نظم الدفاع عن النفس والتعدى على الغير ، وهى نظم يلجؤون إليها كلما تحللت الدولة فى مثل ما نراه فى عقدنا هذا .

ولعل من أدق قسمات هذا التحلل هو اتخاذ أجهزة الدولة ، وبخاصة فى القوات المسلحة والشرطة ، قرارات تتسجم مع أجندة القبائل التى تنتمى إليها الطائفة الغالبة فى تلك الأجهزة . فقد لاحظ بلدو وعشارى توارى أجهزة الدولة التدريجى عن ساحة المواجهة غير المتكافئة بين الرزاقات والدينكا فى مدينة الضعين . فقد كان متطوراً أن تحمى الدولة الدينكا الأقل حيلة ، غير أن أجهزتها المحلية قد اختارت أن تتسجم مع مصلحة طاقمها القبلى الرزيقى ، وهذا فى معنى عبارة عبد الوهاب عبد الرحمن حين قال إن المسيرية الحمر يرون فى الشرطة من جماعة النوير فى بانتيو مجرد نوير حين خاصموا النوير ذات مرة . وقد بلغ هذا التحلل مداه حين اشتبكت جماعات الدينكا والفريت فى مدينة واو فانحازت الشرطة التى قوامها الدينكا إلى الدينكا ، بينما انحازت القوات المسلحة التى قوامها الفريت للفريت . ومن قسمات تحلل الدولة البارزة إجحام المواطنين فى دارفور عن التبليغ عن حوادث النهب المسلح التى يتعرضون لها . وبشكل حجب البلاغ والمعلومات عن الدولة سحب ثقة جامع عنها .

أهدى المسالك إلى تقليل فاقد المعنى من جراء « ترجمة الثقافة » هو تسمية النظم السياسية والاجتماعية باسمها المحلى المخصوص . فمثل هذه التسمية المخصوصة هى بمثابة الاعتراف بخلوص هذه النظم من التاريخ والإيحاءات الخاصة للاسم الأجنبى . علاوة على أن مثل هذا الإجراء يفتح الباب واسعاً للتعرف على النظم فى نسيجها التاريخى والاجتماعى فى خاصة مجتمعها . فقد سمى كتاب الضعين أحداث وحقات فرق الرزاقات

المسلحة بـ (العقدا) وهو اسمها المتعارف عليه بين الرزاقات . وأول دلالات كون أن هذه الفرق المسلحة لها اسم محلى افترض أن لها تاريخاً خاصاً ووظائف تقليدية تنهض بها . وهذا ينفى عنها شبهة أنها محرشة ، أو أنها أداة من أدوات سياسية معلومة لحكومة ما . والمعروف أن نظام (العقدا) ، الذى قد يأتى بأسماء أخرى ، كيان مسلح أصيل للقبيلة السودانية ظل قائماً فى تفاوت فى المدى والخطر فى البادية السودانية ، التى يقصر عنها ظل الدولة فى أزمان تاريخية ، بعينها وفى أمكنة موسمية فى مواسم نشاطات تلك القبائل الاقتصادية . وقد تحرى كاتب هذه السطور مؤسسة « القوم » الشبيهة بين قبائل الكباش فى خصوصية نشاطها فى القرن التاسع عشر الميلادى ، وأبان عن الأسس الدقيقة التى توزع القوم بمقتضاها أسلابها من القبائل الأخرى . إن سياق مؤسسة (العقدا) التاريخى والاجتماعى والتقليدى ليتبدد باستخدام المصطلح الأجنبى (مليشيات) ونحوه . وإذا تعطلت هذه السياقات لم يتورع الباحث ، وهو يخوض بغير علم بها ، من عد المؤسسة القبلية العسكرية جسراً أجنبياً على القبيلة لا وظيفة باطنة بها .

ومن شأن هذه السياقات للمؤسسة القبلية العسكرية ، التى ألحنا إليها ، أن تساعدنا فى فهم جملة من الترتيبات المرتبطة بها . فالذى يرى أن المليشيات القبلية هى اختراع حكومى لا غير ، ربما لم يصدق فرسان (الراميل) ، وهم مليشيا المسيرية الحمر ، وهم ينكرون أن للحكومة يد فى تمويلهم أو أن لها أى سلطان عليهم . فالقاعدة عندنا أن للذى يدفع ويسلح اليد العليا ، ولكن فرسان المراحل يقولون : إنهم يلقون أجرهم مما ينهبون . ولأن الحكومة لا تمولهم فهى عاجزة أن تطال أسراهم ومنهوباتهم . ولذا تساوم قوات المراحل أهل الأسرى لدفع الفدية . قد نكذب دعوة المراحل هذه بوصفها تغطية لضلعهم مع الحكومة . ولكن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية تشير إلى أن مثل هذا الإجراء فى العون الذاتى عادى ومتبوع . وقد يفسر هذا الإجراء لماذا يوزع المراحل أسراهم من الدينكا إلى رقيق للخدمة تارة وإلى أسرى للمساومة والفدية تارة أخرى . كما يؤدى التقاضى عن سياقات المؤسسة القبلية العسكرية إلى إعمال رموز هذه المؤسسة وخطابها . فقد لاحظ بلدو وعشارى مثلاً الدور التحريضى للحكومات ، وهن الشاعرات المغنيات المثيرات لحمية القتال بين القبيلة ، فى مذبح الضعين . وهو دور لم يخل منه أى مشهد من مشاهد الصدامات القبلية . فقد لاحظ عبد الوهاب عبد الرحمن نشاطاً مائلاً للحكومات فى نزاع المسيرية الحمر والدينكا / تنوك . فقد ضغطت الحكومات على بابو ثمر ، زعيم الحمر ،



للاتنقام من هجوم شنه الدينكا على المسيرية الحمر . ويؤيد رواية عبد الوهاب عبد الرحمن ما سجله بلدو وعشارى من تمثيل بجث القتلى من الدينكا فى مذبحة الضعين . وهو التمثيل الذى سماه بلدو وعشارى بـ ( القتل الطقسى ) ، والذى تعرض فيه الحكامات خلال أداهنن لإلهاب مشاعر الحرب عضواً أو آخر مقتطعا بين جث القتلى . ومن شأن العناية بالحكامات ودورهن فى القتال والقتل الطقسى فى النزاعات القبلية أن يسوقنا إلى فحص دلالات خطابهن لفظاً وإيقاعاً وفعلاً ، والذى يحوى شهادات مهمة عن ديناميكية المؤسسة القبلية العسكرية .

وصفت بلين هاردن استخدام الدولة السودانية لـ ( المليشيات القبلية ) ، فى حربها ضد قوات الحركة الشعبية ، بأنها الحرب بأدنى تكلفة . وليس هذا صحيحاً وحسب بل إن هذه الحرب الرخيصة ظلت أداة تاريخية تلجأ لها الدولة السودانية مع قوى البادية السودانية الخارجة على سلطاتها . فغالباً لم يكن فى مقدور هذه الدولة أن تظل تلك القوى فى بواديها المستفلقة المستعصية . وكثيراً ما وجدت تلك الدولة نفسها مضطرة للتحالف مع دول أخرى فى نفس البادية لها خصومة مؤكدة مع تلك القوى الخارجة على الحكومة . وهذه الخصومة هى التى تجعل حلفاء الحكومة حريصين على ملاحقة الخارجين على الحكومة ، وترويعهم فى بيئة لا قبل للدولة لشقها وفرض أدوات سيطرتها عليها .

وأستطيع من خبرتى بتاريخ عرب الكبايش بشمال إقليم كردفان أن أدلل على رسوخ نسق تحالف الدولة القاصرة مع نظم اجتماعية وسياسية أدنى مثل القبيلة والطائفة لتصفية معرضيها فى بيئات البادية والهوامش المستعصية . فقد طلبت الإدارة التركية فى السودان ( ١٨٢١ - ١٨٨١ ) من بعض فروع الكبايش أن لا يهبطوا مع بقية الكبايش إلى النهر فى موسم الصيف ، ليبقوا بجبهات الصافية ونواحيها بشمال كردفان لردع أعراب دارفور وبنى جرار ، خاصة الذين كانوا يقطعون طرق القوافل بين كردفان ودارفور . وواضح أنه لم يكن خاف على تلك الإدارة قوة إغراء هذا العرض على الكبايش . فبين الكبايش وبنى جرار عداة مستحكم انتهى بتجريد بنى جرار من دارهم بشمال كردفان ، واحتلال الكبايش لها ولياذ بنى جرار بدارفور . والأكثر إغراءً فى هذا العرض هو إباحة الإدارة التركية لفروع الكبايش المأمورة بمطاردة بنى جرار الغنائم التى تمنحها من قتالها لبنى جرار وقبائل دارفور .

ووظفت دولة المهديفة (١٨٨١ - ١٨٩٨) خصوصات الكبائش فى حملتها لإخضاع الكبائش وكسر ثورتهم . فقد استخدم الخليفة عبد الله زعماء وقوى من قبائل حمرودار حامد والكواهلة وبنى جرار ، وهى القبائل ذات الثارات على الكبائش ، فى طور أو آخر من أطوار حربيه وملاحقته للشيوخ صالح فضل الله ، زعيم الكبائش المعارض ، حتى قضى عليه وعلى ثورته .

وتحالفت الحكومة الإنجليزفة مع الكبائش خلال العقدفن الأولفن من هذا القرن ، حين تطابقت استراتيجفة الحكومة فى حصر وضبط السلطان على دينار ، سلطان دارفور ، مع استراتيجية الكبائش للتوسع غرباً حتى مطالع حدود دارفور الشرقة . ولأن الكبائش كثرأ ما يخطرون فى نواحى دارفور المعادفة ، أصبحوا فى نظر الحكومة حراس الأحراش الغربفة ، والمصدر الرئفس للمعلوماث الرسمية لما يجرى هناك . فحين يغزوا الكبائش قبائل دارفور فمن الممكن تسويف ذلك على أنه انتقام لما يكون قد وقع عليهم من تلك القبائل . ولم تشجع الحكومة السودانية غزوات الكبائش فى العلن ، ولكنها متواطئة فى تفهم دوافعها ونفعها له على أفة حال . ولذا لم تجد الحكومة السودانية نفسها بحاجة إلى اتخاذ خطوات حاسمة لزجر الكبائش ، وهو زجر كان سيصعب على الحكومة ومؤكد أنه قلفل الأثر .

. وحين قررت حكومة السودان إزاحة السلطان على دينار عن حكم دارفور وضم دارفور للسودان كان للكبائش موقع فى خطة الإبعاد والضم . وقد زودت الحكومة فرسان الكبائش بالسلاح والعتاد . ومع أن دور الكبائش لم يكن كبيراً فى الحملة إلا أن فرسان الكبائش فتحوا دارفور من الشمال بينما دخلت قوات حكومة السودان من الوسط .

ومن المهم التذكفر أن استخدام الدولة للمؤسسة القبلفة العسكرية فى حربها للحركة القومفة الجنوبية تكنفك حكومف قديم . فقد عبأث حكومة الفريق عبود (١٩٥٨ - ١٩٦٤) قبائل المورلى فى الجزء الجنوبف الشرقف من السودان لقطع الطرىق أمام وصول قوات الأنفانيا الأولى إلى مناطق القبائل النبلفة من مركز قوتها فى شرق الاستوائفة .

\* \* \*

## الهوامش

- (١) سليمان بلدو وعشارى أحمد محمود . مذبحة الضعين والرق فى السودان ، الخرطوم ١٩٨٧ ، ص ٦٥ .
- (٢) نفسه ٦١ ، والرزيقات طائفة من عرب البقارة الذين يسعون البقر وتحملهم رحلاتهم الصيفية مع ماشيتهم جنوباً إلى بحر العرب إلى خلطة فى المرعى بجماعات الدينكا والنوير والشلك من الجنوبيين السودانيين . والدينكا هى الجمهرة الأوسع من جنوبى السودان وإليهم ينتمى العقيد جون قرنق زعيم الجيش الشعبى لتحرير السودان . والظن أنهم جند هذا الجيش ودعامته .
- (٣) نفسه ٣ ، ٦١ ، ٥٧ .
- (٤) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (٥) بلدو وعشارى صفحات ٢ ، ٦٠ ، ٧٠ ، ٧٨ .
- (٦) نفسه ٦٥ ، ٨٧ .
- (٧) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (٨) نفسه ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (٩) بلدو وعشارى صفحات ٨٣ ، ٨٧ ، وسودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (١٠) بلدو وعشارى صفحات ٦٤ ، ٧٢ ، وسودان تايمز ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (١١) بلدو وعشارى ص ٨٧ .
- (١٢) نفسه ٧٩ وسودان تايمز ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (١٣) بلدو وعشارى ، ص ٧٣ .
- (١٤) نفسه ، ٧٩ .
- (١٥) نفسه ، ٧ .
- (١٦) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (١٧) نفسه .
- (١٨) بلدو وعشارى ، ص ٧٩ .
- (١٩) نفسه ، ٦٤ .
- (٢٠) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .
- (٢١) نفسه ١٩٨٧/٩/٢٠ .
- (٢٢) بلدو وعشارى صفحات ٦٤ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .
- (٢٣) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/١٠ .

- (٢٤) بلدو وعشارى ، ص ٧٣ .
- (٢٥) الأيام ١٦/٩/١٩٨٧ .
- (٢٦) نفسه .
- (٢٧) الأيام ١٥/٩/١٩٨٧ .
- (٢٨) انظر كلمة الدكتور الواصل كمبر فى جريدة الأيام بتاريخ ٢٥/١٠/١٩٨٧ .
- ورد محجوب التجانى عليه فى الأيام بتاريخ ١٢/١١/١٩٨٧ .
- (٢٩) بلدو وعشارى .
- (٣٠) الأيام ١٠/١/١٩٨٨ .
- (٣١) عبد الله إدريس مناوى ، الأيام ١٢/١١/١٩٨٧ ، ومحمد برشم محمد وحامد أحمد محمد ، الأيام ١٨/١/١٩٨٨ م ، محجوب محمد صالح ، الأيام ١٠/١/١٩٨٨ و ١٣/١/٨٨ .
- (٣٢) الأيام ١٢/١١/١٩٨٧ .
- (٣٣) نفسه .
- (٣٤) الأيام ١٨/١/١٩٨٨ .
- (٣٥) الأيام ١٠/١/١٩٨٨ و ١٣/١/١٩٨٨ .
- (٣٦) نفسه .
- (٣٧) الأيام ١٨/١/١٩٨٨ .
- (٣٨) سوزان ميروز وايقور كويتوف ، الرق فى القرى (بالإنجليزية) ١٩٧٧ ، ص ١٣ .
- (٣٩) نفسه ١٢ .
- (٤٠) سودان تايمز ٢٩/٣/١٩٨٨ .
- (٤١) وهى واقعية نقر بصعوبتها . فانظر كيف سلك الأستاذ عبد الله آدم خاطر طريقاً طويلاً إليها ، وهو يستعرض كتاب بلدو وعشارى حيث قال : إن وضعية بعض الأطفال والنساء من الدينكا قد تغيرت وصارت أقرب إلى القهر فيما يشبه أصداء عابرة مما أسماء الكاتبان بـ ( الرق فى السودان ) السيامة ٢٠/٩/١٩٨٧ .
- (٤٢) عشارى أحمد محمود ، المسألة الثقافية فى خطاب السودان الجديد ، وهى الورقة التى تقدم بها فى المسألة الإنجليزية إلى مؤتمر الدراسات السودانية : ماضيها وحاضرها ومستقبلها الذى انعقد فى الخرطوم فى يناير ١٩٨٨ .
- (٤٣) نفسه . ومذبحة الضعفين هي الواقعة المؤسفة التى كانت موضوعاً للكاتب عشارى وبلدو . والضعفين هي حاضرة جماعة الرزيقات . ويضيف إلى هذه الوقائع تسليح المليشيات الإرهابية بين القبائل العربية والعنف اللفظي على الجماعات السودانية الإفريقية فى وسائل الإعلام ، وخرق الاتفاقات مع الأحزاب الجنوبية واختراع التهم ضد أفراد جماعات سودانية بعينها ، وانتشار

- الخوف العنصرى والكراهية الإثنية ضد الجنوبيين النازحين من ويل الحرب . فالرق فى قول عشارى ، يصبح ممارسة ثقافية بواقع طبيعة النظام الاجتماعى الذى يمكن السلطة لجماعة ثقافية معينة تمكيناً تسترق به الجماعات الثقافية الأخرى .
- (٤٤) سودان تايمز ١٩٨٧/٩/٧ .
- (٤٥) أحمد محمد حامد وآخرون ، الضعين : أحداث وحقائق . الخرطوم ١٩٨٧ ص ١٨ .
- (٤٦) نفسه ١٩ .
- (٤٧) عبد الوهاب عبد الرحمن النزاعات القبلية : خلفيات لصراع الحمر والدينكا نقوكل . رسالة ماجستير فى الإنجليزية جامعة الخرطوم ، ١٩٨٢ ، ص ٢٥٦ .
- (٤٨) أحمد محمد حامد ، ص ٢٠ .
- (٤٩) عبد الوهاب عبد الرحمن ، ص ٣٩٢ .
- (٥٠) بلدو وعشارى ، صفحات ٤٥ - ٤٧ .
- (٥١) الراية ١٩٨٧/٣/٩ .
- (٥٢) نفسه ١٩٨٨/٤/٣ .
- (٥٣) الأيام ١٩٨٧/٩/٢٢ .
- (٥٤) نفسه .
- (٥٥) مجلة البلد ، ٢٧ أبريل ١٩٨٨ .
- (٥٦) السياسة ( السودانية ) ١٩٨٨/٤/١٠ .
- (٥٧) سودان تايمز ١٩٨٨/٤/١٣ .
- (٥٨) نفسه ١٩٨٧/٩/١٦ .
- (٥٩) نقلته سودان تايمز بتاريخ ١٩٨٧/٩/ .
- (٦٠) الأيام ١٩٨٧/١٠/١٠ .
- (٦١) نفسه ١٩٨٧/١٠/١٠ .
- (٦٢) ومفهوم الرق هنا مأخوذ بصورة رئيسية من تجارة الرقيق التى يتحول فيها الرقيق إلى محض سلعة ، بعد ابتعاده عن مصادر الرق القبلى . قال محبوب محمد صالح ، محرر جريدة الأيام إن الأسر من تقاليد المارك القبلية فى السودان ومن الظلم أن نعتبره رقاً لأن ( الرق ) كلمة مشحونة بمعان عاطفية وتاريخية حادة . الأيام ١٩٨٨/١/١٣ .
- (٦٣) الأيام ١٩٨٨/١٠/١٠ .
- (٦٤) نفسه .
- (٦٥) بلدو وعشارى ، ص ٦٣ .



فى آخر عام ١٩٨٧ اصطدم عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم مع طالب من الاتجاه الإسلامى ، الفصل الطلابى للجنة القومية الإسلامية ، وهو الاصطدام الذى تفاقم وانتهى إلى إغلاق الجامعة . فقد كان من رأى العميد أن الحفل الذى كان يعد له الطلاب فى ميدان كليته مما يخرق القواعد المتفق عليها بين الجامعة والطلاب حول منع الضوضاء «التجمهر واستخدام مكبرات الصوت» سحابة يوم الدرس . وكنت بين جماعة فاضلة من الأساتذة ، على رأسها البروفيسر الضرير ، انتدبها مدير الجامعة ، لبحث العنف بين الطلاب . وقد نظرت فى وثائق المواجهة بين العميد والطلاب ، وصداها فى الصحف ودوائر الجامعة ، ورفعت تقريراً باسمى إليها أنشره هنا .

#### نظرية الاحترام المشروط للأستاذ:

نشأ الموقف الذى تعطلت الدراسة فى الجامعة بسببه فى نوفمبر ١٩٨٧ ، مباشرة عن ما نسميه حدث كلامى Speech act . وهو حدث كلامى بين معلم وطالب كان من المفروض أن تنظم صدور العبارة فيه ، من حيث مبنائها ومحتواها ومراعاة الترتيب Hierarchy فيها ، أعراف نحسب أنها مستقرة على نحو ما . وقد صار من باب المجاز إجمال أدب الطالب فى بيت شعر :

قم للمعلم وقه التبجيلا كاد المعلم أن يكون رسولا

وهو الأدب الذى نبه إلى بدايته بيان مكتب التوجيه والإرشاد لعامة الطلاب بالجامعة بتاريخ ١٠/١١/١٩٨٧ . كما أخذ بيان المدير (١٦/١١/١٩٨٧م) على سلوك الطالب انحرافه عن السلوك المتوقع من طالب جامعى فى توقيع المربى وتبجيل الكبار . وقد توفرت كلمة الدكتور

مدخل  
إلى العنف  
فى  
جامعة  
الخرطوم .  
ومخرج  
منه

محمد سعيد القدال في جريدة الأيام (٢٧/ ١٢/ ١٩٨٧ م) على تقصى أدب العلم ، في إطار ما أسمته (احترام الكبير في مجتمعنا) .

نحتاج في هذا المبحث إلى صورة أدق تفصيلاً لما وقع بالفعل بين السيد عميد القانون والطالب : الوضع الذي تبادل فيه العميد والطالب الكلمات ، وتكوينه واستجاباته ، النبذة التي قيلت بها العبارات وتفاقمها ، هل استخدمت الأيدي في النزاع حول خيمة المناسبة السياسية ، ومتى ؟ وهل استخدمت الأيدي في توضيح الحجة . . . وهلم جرا ؟ إن هذه البيانات مهمة جداً لدراسة الحدث الكلامي في تفاصيله وتفاقمه وتحليل المقاصد الكامنة والظاهرة فيه . كما نحتاج إلى دراسة الظرف العام الذي وقع فيه الحدث الكلامي ، فتحليل طائفة الجبهة القومية الإسلامية للذي جرى بالجامعة مثلاً ينصب على أن عميد القانون (ومن خلفه اليسار السياسي) بفعله إنما كان يتشفى منهم لنصرهم القريب الكبير في انتخابات الطلاب بالجامعة . بمعنى آخر ، فالعميد لم يكن ينفذ اتفاقاً لوقف الضوضاء بالجامعة وإنما كان يمارس كيداً سياسياً .

فمما ينقض الروايات المتداولة عن حادثة الفعل الكلامي ، أنها كتبت إما في سياق تبرير الفعل في نظر المناصرين للطالب (جريدة الراية ٨/ ١٢/ ١٩٨٧ م ، جريدة ألوان - لا تاريخ بالقصاصة التي عندى) أو في سياق تخطئة الطالب في نظر خصومه على الضفة السياسية الأخرى (جريدة الأيام ٨/ ١٢/ ١٩٨٧ م) . أضف إلى ذلك تناقض رواية حتى طرف اتحاد الطلاب ومناصريهم . فحسين خوجلى ، محرر ألوان المائلة إلى الجبهة القومية الإسلامية ، في مقاله (عميد القانون يؤمن بفقه الضرورة) بجريدة ألوان يقول : « إن عبارة التحدى (حتى لو جاء المدير) مما قاله الطالب لعميد القانون وجهاً لوجه . بينما تقول الراية ، لسان حال الجبهة القومية الإسلامية ، (٨/ ١٢/ ١٩٨٧ م) أنها مما قيلت لعميد الطلاب الذي دخل المعرض ، بينمابقى عميد القانون عند المدخل على مسافة (١٥) خمسة عشر متراً . أضف إلى ذلك قول جريدة ألوان إن عميد القانون هو الذي جمع بطاقات الطلاب ، بينما قالت جريدة الراية إن الذي كان يقوم بذلك هو عميد الطلاب » .

من ردود فعل صحافة الجبهة القومية بدا لي أن مسلمائنا عن أعراف الفعل الكلامي بين المعلم والطالب قد تعرضت لشيء من إعادة التفكير ، إن لم تكن إلى زعزعة .



مثلاً لم يعد المعلم سيد المؤسسة التعليمية حين لم تعد تلك المؤسسة تقتصر على التعليم وحسب ، واكتسبت بالزمن وظيفة التغيير السياسي . فقد استنكر كاتب بجريدة الراية بتاريخ (٢٦ / ١١ / ١٩٨٧م) توالى بيانات إدارة الجامعة عن دور الجامعة في النضال الوطني ، وفي تفجير الثورات . وقال : « وكأنها ( أى إدارة الجامعة ) هى التى كانت تقودها وليس الطلاب ممثلين فى اتحادهم الذى يُتهم بسوء الأدب اليوم » . وهذه عينة فى نزاع الأهمية فى الجامعة الذى جرى فى إطاره الحدث الكلامى موضوع النظر .

روج بعض كتاب صحف الجبهة القومية الإسلامية إلى نظرية مؤداها أن احترام الأستاذ مشروط ، فلا احترام لأستاذ منبت عما أسموه تقاليد الأمة . كتب أحدهم فى جريدة الراية بتاريخ ٢٦ / ١١ / ١٩٨٧ م :

( إن الشيوعيين وأمثالهم من الأساتذة المنبتين عن قيم هذه الأمة والذين أضحى ولاؤهم للغرب فى أسلوب حياتهم ومأكلكهم ومشربهم وممارسة حياتهم الطبيعية ؛ لا يشرفون الجامعة ) .

وكتب حسين خوجلى فى كلمته ( التى ضاع على تاريخها بجريدة ألوان ) بوضوح كاد أن يسمى فيه الأسماء :

« وأخيراً : فإن الجميع مطالبون باحترام العلم والعلماء ، حتى لو كان هذا العالم فاجراً أو كافراً أو سافراً أو ( إنه التحق بجيش قرنق ) أو حتى أنه أساء إلينا وادعى أننا نمارس الرق فى السودان » .

والذى التحق بـ « جيش قرنق » أى الحركة الشعبية لتحرير السودان ، هو الدكتور لام أكول المحاضر بكلية الهندسة والقاتل بممارسة الرق ، هما دكتور عشاري أحمد محمود ودكتور سليمان بلدو اللذان أصدرتا كتاب مذبحة الضعيف والرق فى السودان ( ١٩٨٧ ) ، وهو الكتاب الذى أفردنا له فصلاً فى هذا الكتاب .

ولا غلاط ، أن نظرية الاحترام المشروط للمعلم مما يهدم الأعراف المفروض أن تحكم علاقة المعلم وطالبه .

## عنف الجامعة المضاد :

يجدر بنا أن لا نصرف شكوى اتحاد الطلاب عن تعنيف الجامعة له كنوع من اللجاج . فعنف المؤسسات مما نبه له الدكتور عبد الماجد بوب ( جريدة السياسة ٢٤ / ١١ / ١٩٨٧ م ) حين أخذ على جامعة جوبا محاسبة طلابها بما تجاوز لائحة محاسبة الطلاب وقال : « إن العقوبات التي أصدرتها إدارة جامعة جوبا في حق طلابها تمثل في حد ذاتها شكلاً من أشكال العنف » . فالواضح أننا نمر في مؤسساتنا الجامعية بفترة مضطربة تضطر الجامعة فيها أيضاً إلى العصا الغليظة .

أخذ اتحاد الطلاب ، الذي يسيطر عليه الاتجاه الإسلامي ، ومناصروه من الجبهة القومية الإسلامية هذه المآخذ على إدارة الجامعة :

( أ ) أن عميد القانون قد تصرف كخصم ولم يلفظ وضعه كأستاذ من سلوكه . فهو لم يقبل حتى عرض الاتحاد بأن يعتذر الطالب المسمى لتفادي تعقيد الموقف .

( ب ) أخذ اتحاد الطلاب على أداء العمادة حيالهم مايلى :

أولاً : عنف اللغة في مثل ما ورد في مذكرة رفعتها العمادة إلى مدير الجامعة جاء فيها :

« فإن قرارات العمادة التي لا تعجب فتية الاتحاد تنقض بلبيل من قبل سيادتكم استجابة لرغبة فتية ، لم يزالوا في طور الإعداد والتدريب يتميزون بعدم الدراية والخبرة الكافية ، وهذا أمر طبيعي في أناس لم يزالوا في طور التلقى » .

وكذلك :

« إن الطلاب يعلمون يقيناً عدم إمكانية تنفيذ العقوبة ؛ ولذلك فقد أصابهم الكثير من الصلف والغرور » .

وعلقت جريدة الراية على ذلك بقولها :

( لقد كان بوسع أسرة العمادة أن ترفع عن هذه الكلمات وتقول كلمات أكثر رصانة من هذه وأكثر عفة وطمهراً ، وكان بإمكانها أن تقترح مقترحات إيجابية بناءة ، بدلاً من مقترحات تغوص في وحل الانتقام والتشفى ) .

وقال بيان اتحاد الطلاب (١٤ / ١١ / ١٩٨٧ م) عن مذكرة العمادة بأنها شائنة « حُشرت فيها كل ألفاظ التجريح والإساءة لطلاب الجامعة وجهازهم النقابي » .

ثانياً : عنف ردة الفعل مثل طائفة التوصيات العقوبية والإجرائية التي وردت في بيان أسرة العمادة (٨ / ١١ / ١٩٨٧ م) :

- ١ - التوقف عن التعامل مع اتحاد الطلاب حتى يعود الانضباط إلى الجامعة .
- ٢ - عودة لائحة محاسبة الطلاب بعد التعديل واشتراط توقيع الطلاب على الالتزام بضوابطها .
- ٣ - تأسيس شرطة جامعية .

٤ - عدم تعيين أى طالب متخرج إلا بعد شهادة حسن سير وسلوك ، وتفويض المشرف لتشخيص ملف الطالب الإنذار بسوء السلوك « الشيء الذى يشوه ملف الطالب ويعوق تعيينه » .

٥ - التعجيل بإعادة النظر فى نظام الإعاشة القائم الذى أصبح مجال مزايده طلابية ، وعنصراً أساسياً لعدم الاستقرار الأكاديمي بالجامعة .

ثالثاً : ولم يستخ الاتحاد وصف بيان لجنة العمداء له بأنه « فتنة من الطلاب » وليس « مثلاً » للطلاب كما ينبغي ( بيان اتحاد الطلاب / ١٩ / ١١ / ١٩٨٧ م) .

يجرى بين الأساتذة والطلاب ، منذ ١٩٨٠ م تقريباً ، نزاع معلن ومستمر حول ما يمكن تسميته بـ « السلطة الأكاديمية » . ودار هذا النزاع حول محورين . أولهما حول من هو صاحب الصوت الأعلى والمسموع له ، فيما عرف بمعركة « مكبرات الصوت » والحدود التي اختلطت فيها بين الساحة الأكاديمية والسياسية . وثانى هذه المحاور هو من الذى يقرر بشأن توقيت الامتحانات .

فى شأن محور الضوضاء - أى استخدام الطلاب لمكبرات الصوت فى مناسباتهم السياسية خلال ساعات الدرس - هدد أساتذة كلية الآداب بالتوقف عن تدريس (أو توقفوا بالفعل ، لا أذكر) ، فى ١٩٨٠ م أو نحوه ، وتدخل المدير لإثباتهم عن التوقف بوعدهم بعمل شئ يرفع ظلامتهم . وقد انتهى النزاع باتفاق الجامعة والطلاب على تقسيم مقبول للساحة الأكاديمية والسياسية فى الجامعة . فقد وافق الطلاب أن يكفوا عن الدعوة بالمكبرات فى

المساحة الأكاديمية طوال الوقت المفترض أن يكون صوت الأستاذ فيها محاضراً أى حتى الساعة السابعة مساءً ، على أن يزاول الطلاب الدعوة بالميكروفونات فيما بعد ذلك . كما جرى اتفاق عام بنقل النشاط السياسى إلى دار اتحاد الطلاب النائية بالتدريج . والواضح أنها اتفاقات هشة ، فالطلاب المتسيسون لا بد أنهم حريصون على استدامة نشاطهم فى مساحة الكليات طوال اليوم ؛ حيث فرصتهم لإسماع صوتهم أكبر . وهى فرصة ستقل كثيراً إن قصرنا نشاطهم على آخر المساء أو رحلوا به إلى دار الاتحاد . وعدم ثبات الجامعة على منهج حازم معلوم فى مسألة الضوضاء مما نعاه الطلاب . فقد أخذ اتحاد الطلاب ( جريدة الراية / ٨ / ١٢ / ١٩٨٧م ) على عميد القانون ما عده تعنتاً وغلواً ، حين أصر على إزالة المعرض المعنى ، وجاء فى البيان أن العميد منع إقامة المعارض فى كليته حقاً ، ومع ذلك أقام الطلاب ثلاثة معارض قبل المعرض موضوع النزاع بميدان كلية القانون . وقد قام مدير الجامعة بافتتاح إحدهما ( وهذا كله بعد إعلان عميد الطلاب عن حظر استخدام ميدان كلية القانون ) . فالواضح أن الطلاب تصرفوا فى هذه الحالة بانطباع أن الجامعة غير جادة ، وهو انطباع لا بأس به فى مثل هذه الملبسات .

وكان عنصر توقيت الامتحانات محورياً لمواجهات جادة بين الطلاب وبين الأساتذة فى كليات الهندسة والآداب والزراعة عام ١٩٨٥م ، وفى كلية الزراعة عام ١٩٨٧م . وواضح من محاضر الاجتماعات الرسمية كيف عقد الأساتذة العزم ( بعد تنازلات صغيرة للطلاب بشأن تأجيل موعد الامتحانات ) أن يكون القرار بشأن الامتحانات قراراً بيد الأساتذة فى هيئاتهم المقررة . وفى احتلال الطلاب للكليات وتمزيق الامتحانات فى كلية الزراعة عام ١٩٨٧م أثر تشديد أساتذتها على حقهم فى تقرير موعد الامتحانات مؤشراً على واقعية هذا النزاع الذى نتحدث عنه بين الطلاب والأساتذة .

#### إجراءات ضد العنف أم سياسة تجاه العنف :

إن الحاجة إلى إجراءات تصون النظام فى الجامعة غير خافية . وإن معظم ما نقترحه الآن من إجراءات ما هو إلا إعادة إنتاج لما سبق أن اقترحه الأساتذة ، بعد أزمات جامعية سابقة ( انظر مثلاً توصيات مجلس كلية الزراعة عن الأسس والضوابط بإعادة فتح الجامعة بتاريخ ٢٨ / ٢ / ١٩٨٥م ) . غير أنه ينبغى ألا نركن إلى هذه الإجراءات وحدها بوصفها المفتاح السحري للمشكلة . فعين نطمئن إلى هذه الإجراءات فإننا إنما نجعل منها حلاً وحيداً

الجانب هو صورة الأساتذة لما ينبغي أن يكون عليه الاستقرار في الجامعة بإهمال لاقتراحات الطلبة لما يريدونه لأنفسهم وجامعتهم .

يقتضينا البحث عن حل جذري لاستقرار الجامعة ملائم لكل أطراف الكيان الجامعي أن نأخذ في حسابنا ، بجدية ، صورة الطلاب لدورهم وحجمهم في الجامعة . فالطلاب مثلاً على قناعة أن جهادهم التاريخي هو الذي جعل السياسة ممارسة عادية في الحرم الجامعي . وأن الأساتذة ، الذين جاءوا إلى هذه الممارسة بآخره ، لابد أن يعترفوا للطلاب بهذا السبق . وتبدو هذه القناعة جلية حين يتحدث الطلاب إلى أنفسهم . ففي لقاء اللجنة النقابية للاتحاد بالطلاب ، حسبما نقل الحرس الجامعي بتاريخ ٨ / ١ / ١٩٨٧ م ، رفضت اللجنة « حظر ومصادرة النشاط الطلابي ونقله للدار « أي دار الاتحاد » مؤكدة « أن الاتحاد قادر لصدر قرارات الإدارة وحماية مكتسبات الطلاب » ، وهذا حديث قوة وسلطة . وقد نحسب هذا وعياً زائفاً إلا أنه له سند في تاريخ الحركة الطلابية على أية حال . والوعي الزائف مما يصنع المواقف التاريخية أيضاً .

تحدثت من الجهة الأخرى إدارة وأساتذة الجامعة عن نقل النشاط السياسي إلى دار الاتحاد بما يوحي بأنها ربما أرادت بذلك ( كركته : من كرتينة أي الحجر الصحي ) ذلك النشاط . وعلى تأكيد الجامعة وأساتذتها لتقديرهما الجزيل للنشاط السياسي للطلاب ( بيان لجنة العمداء ١٩ / ١١ / ١٩٧٨ م ، بيان الهيئة النقابية لأساتذة الجامعة ١٩ / ١١ / ١٩٨٧ م ) ، إلا أنهما بحاجة - ولا يزالان - إلى النظر بإيجابية إلى ذلك النشاط . فعليهما في المبتدأ أن ينظرا إلى ذلك النشاط كمصدر من مصادر حيوية وتفتح ومعرفة الطلاب . والانشغال بالوطن عند الطلاب مما تتوسل إليه الدول المجافية للعمل السياسي بأشكال اصطناعية مثل دروس التربية الوطنية والعسكرات التحشيدية . . إلخ . إن لكل جامعة في بلد مميزة . ولعل ميزة جامعة الخرطوم أن خوضها في السياسة قد أضحي خصيصاً من أدخل خصائصها . ودليلنا الباهر على ذلك أن ثورتين موفقتين من أجل الديمقراطية في ١٩٦٤ م و ١٩٨٥ م ، قد جرت إدارتهما من دار أساتذة الجامعة .

إن ابتذال العمل السياسي حق مثل اعتداله ، وعلى الجامعة أن تتوسل بالسياسة نفسها بأمل رفع ما تظنه ابتذالاً في العمل السياسي بين الطلاب . فالواضح من مفاوضات إدارة

الجامعة مع الطلاب أن الطلاب ، على دفاعهم المستميت عن الممارسة السياسية غير مشروطة الذى انتزعه بكفاحهم ، مبالون إلى المساومة فى مدار هذا النشاط وتوقيته فى أروقة الجامعة . فالجامعة هنا محتاجة فى الأساس إلى إدارة مثل هذه المفاوضات ، للوصول إلى اتفاقات ، ثم موالاتها بحماية تنفيذية متماسكة . فليس من علامات حسن الإدارة أن يُنصح المدير بافتتاح معرض مقام فى خيمة بكلية القانون بعد صدور تعليمات الجامعة بعدم قانونية هذا العمل . فهذا الخرق المتبادل للاتفاق ليس نوعاً من قصور الإدارة فحسب ، بل هو أداء ، لا يساعد التوجيه السياسى للطلاب حين يتعلمون مبكراً أن الاتفاق أمر غير جدى ، وأن التنصل منه غير مستنكر .

علينا أن نحذر مناقشة منزلة الأستاذ فى الجامعة بشكل حقوقى ، أى من زاوية افتراض ثابت بأن شغل الجامعة الأكاديميات ، وأن الأستاذ - كاهن هذا الشغل - مستحق للتبجيل من غير نزاع . لقد أشرت فيما مضى إلى أن هذه المنزلة قد أضحت مشار اشتراطات وتشكيكات من نفر من الطلاب ومناصريهم . علاوة على أن الجامعة قد اكتسبت فى العقدين الأخيرين وظيفة سياسية أضحت من العسير فصمها من توقعات الطالب لفرص ممارسته فى الجامعة . وأفضل السبل لمعالجة ما أثير عن الأستاذ وتقليم صلاحياته فى القرار يبدأ بالاعتراف بأن الإصرار على المنهج الحقوقي سينتهى بنا إلى الإجراءات المحضنة وتعليق كل الحل على تنفيذها . ومن شأن الشقة المفرطة فى الإجراءات أن تقودنا إلى ما أسميناه ( عنف الجامعة ) تجاه الطلاب والذى أوردنا عينات منه فيما سبق من حديث . فأفضل السبل فى نظرى أن نقتنع بأن فى تشديدنا على الطابع الأكاديمى للجامعة ربما نجرى مفاوضة مستمرة مع الطلاب للاقتناع معنا بصواب هذا التوجيه . فثلث الطلاب ، الذين نقدر أنهم النشيطون فى السياسة ، ربما لم يقتنعوا فى دواخلهم بذلك ؛ ولذا لا يرون غضاضة فى رفع صوتهم فوق صوت الأستاذ ، ليقدموا علماً بديلاً . ومعلوم أن الأكاديميات لا تزكى نفسها مجردة ، وإنما خلال أداء محكوم بإمكانيات مساعدة مثل استقرار الأستاذ ، وحفز الصلة بين الطالب والأستاذ ، ونمو المكتبة والمعامل وغيرها . وكلها عناصر شكونا مراراً من قصورها . فليس مستغرباً إذاً أن تؤثر تلك العوامل على الأداء الأكاديمى ، مما يترتب عليه تساؤل جاذبية الأكاديميات . الجامعة بحاجة إلى مراجعة دقيقة لذلك الأداء حتى ينهض كالمحتوى المقدم والمنظم للحياة الجامعية .

لا مهرب من مواجهة حقيقة أن هذا الجيل هو ابن ظروف حكم فردى ، تكيف فيها استخدام اللغة بمتعضيات ذلك الحكم . إن قولنا بأن هذا الجيل « نُصِرَ »<sup>(١)</sup> الظروف لا يطن في سلامة حسه ومعرفته وممارسته السياسية . ولسنا نريد من هذا غير القول : إنه قد ترعرع في بيئة لغوية طبعها نظام حكم الفرد بطابع قوى .

ومن المؤسف ، أن يترتب على مصادرة الديمقراطية خارج الحرم الجامعى تطور ضار بالديمقراطية في شقها التربوى داخل الحرم الجامعى ، وذلك حين اختار الطلاب عام ١٩٧٢م أن يديروا اتحادهم وفقاً لـ (الانتخاب الحر) بدلاً عن التمثيل النسبى<sup>(٢)</sup> . ولابد أن نقرر أن تلك كانت خسارة سياسية وتربوية كبيرة بغير تصيد للجنة أو تعقب للمتسبين في ذلك . فقد فقدت الجامعة بذلك منبراً مفتوحاً ذا نسب محسوبة في التمثيل والتعبير ، لإدارة حوار الطلاب السياسى والاجتماعى والاقتصادى بشأن شئونهم وشأن الوطن . وهو منبر ينقى التعابير والمفاهيم من الشراسة والاستغلاق على نفسيهما حين يشترط عرضها كحجج مقنعة جذابة أو كعناصر للمساومة مؤتلفة مع غيرها إن لم تلق كل القبول .

وبفقدنا هذا المنبر التربوى المهم سيطر على الاتحاد اتجاه فكرى واحد . وسيطرة هذا الاتجاه بالذات منذ ١٩٧٢م (إلا في حالات شاذة سيطرت فيها تحالفات هشة مضادة لذلك الاتجاه) مما يستحق أن يدرس في موضوع ولغرض آخرين . ومع الاختلاف فقد ساد رأى الواحد بين الطلاب ، كما ساد رأى المايوى على نطاق الشعب الأوسع .

إن شر ما جلبه نظام الطاغوت النميرى على التعبير اللغوى هو شقه إلى قسمين :

١ - قسم حاكم اللغة فيه عدوانية ، إما بالتطويل للحاكم أو بالشتائم أو بالغمز واللمز أو التهديد القح أو الخداع . والتعبير في هذا الشق غالباً ما كان (مجهول المؤلف) في خطب النميرى خاصة . فقد كان إنشاء هذه الخطب من عمل شيع الاتحاد الاشتراكى

(١) نميرى هو الرئيس السابق للسودان بين سنة ١٩٦٩ وسنة ١٩٨٥ . ونميرى قن الحكم طاغوت الفرد .

(٢) كانت انتخابات اتحاد طلاب جامعة الخرطوم تدار حسب مبدأ التمثيل النسبى الذى يضمن تمثيل ألوان الطيف السياسى بالجامعة ، كل حسب ثقل الأصوات التى ينالها . وحين اختار الطلاب مبدأ الانتخاب الحر فى ١٩٧٢م توفرت إمكانية أن يكتسح تنظيم واحد انتخابات الاتحاد . وبالفعل ظل الاتجاه الإسلامى يحتكر بالانتخابات هيئات اتحاد الطلاب ، منذ ١٩٧٢ وحتى ١٩٨٩ ، إلا في سنين قلائل شاذة .

والدولة تبث فيها أفكارها وتتخلص من المتنافسين باللغة الغامزة اللازمة . وكثيراً ما خدمت هذه اللغة كمقدمات ( لانتقادات القصر ) التي تعاقبت في الدولة النمرية .

٢ - قسم معارض اللغة فيه تأجيحية لقاطعة للفضيحة والإخفاق والتعبير فيها مجهول المؤلف أيضاً . وأهم قسمة في هذا الشق هو الريبة المطلقة في الخصم التي تصل حد الوسوسة . انظر إلى بيان الهيئة النقابية لأساتذة جامعة الخرطوم (١٩٨٧/١٢/٢م) واستخدامه المسرف كلمة ( خطيرة ) ؛ بينما ربما حلت محلها كلمات أو عبارات أقل إفزاعاً مثل ( جزافية ) أو ( غير مؤسسة ) أو ( خالية من الأدب ) . فاللغة في هذا الشق تبدو أيضاً بغير بدائل تراعى مقتضى الحال في التعبير ، الذي هو مقصد البلاغة .

لقد لمسنا في نقاش مضى<sup>(٣)</sup> أهمية ورود اسم الكاتب أو رئيس تحرير الصحيفة الطلابية الخاطئية ، حتى تتلافى الشرور المترتبة على ( مجهولية المؤلف ) . فهذه المجهولية ، هي التي تجعل الكاتب في حل من المراجعة والمواخظة . فهو يكتب في قطع من الكتاب . وفي هذه القطعية تنزوي ملكته ، وقامته الفريدة ، فيخلق أدب الخطاب ويعبر مع العابرين .

بجانب مجهولية المؤلف يشكل اجترار التعابير والمفاهيم في الكتابة مصدراً من مصادر عنف اللغة . فإذا حللت أصول كلمة جريدة ( آخر لحظة ) الخاطئية ، منبر الاتجاه الإسلامي الطلابي ، التي اشتهرت في سباب الأساتذة ، لوجدتها تحتر بإسراف من مخزون ثقافي وتعبيري . ويصح بذلك السؤال إن كان كاتبها قد عانى ( في الدلالة الإبداعية السائرة لكلمة معاناة ) قليلاً أو كثيراً في تمثيلها وصياغتها .

فقد جاء في تلك الكلمة ، أن الشيوعيين والمنافقين من الأساتذة « يخططون وينفذون ويقضون الليالي الحمراء يأكلون ويشربون ويضعون ساقاً على ساق . يطلقون الضحكات العالية تلذذاً بسقوط ضحاياهم ، خفافيش الظلام ، تسمع في الليل لها حفيفاً ولا ترى إلا أشباحاً لكنها تباعثك بضرباتها » .

وفي هذه العبارة ، كما ينهني صديق لغوى ، أصداء لا تخفى من أغنية سياسية ( السن أحيد ) للفنان حسن خليفة العطرأوى التي يصف فيها حياة « البرجوازيين » المترفة في مقابل حياة الكادحين :

(٣) كانت لجنة دراسة العنف بين الطلاب قد ناقشت ضرورة أن تحمل المقالات في صحف الطلاب الجدارية أسماء كاتبيها .



والمترفون

يمزقون الليل

والجهاز ملتهب . . يثر حباله نهدي وجيد

وموائد خضراء تطفح بالنبيذ وبالورود

نهر من اللذات ، يكتسح الموانع والسدود

صخب الملايين الجياح

في اللاشعور حياتهم . . فكأنهم صم الصخور

وقد تضمنت قطعة آخر لحظة نحو خمس آيات . ولم تجر تلك الآيات مجرى الاستشهاد بها ، بل جرت في نسيج لغة الكاتب . ومن حق التبرؤي أن ينزعج حين يرى أن اجترار محفوظات طالبه قد غلب حتى أصبح القسمة الرئيسية فيما يكتب .

فالطالب يتحول بهذه القسمة إلى ناظم ، اللغة عنده صيغ جاهزة معبأة تترامى عند قلمه بغير جهد للتحليل ، وإعادة التركيب ، والتفرد . وقد برع في هذه الحرفة النظامية المرحوم عمر الحاج موسى ، وزير الثقافة والإعلام في أوائل دولة نميري ، الذي جعل منها أسلوباً وحيلة .

ومن باب التعنيف باللغة أيضاً اجترار مفاهيم (عامية) (في معنى الشيوخ لا الابتذال) كأحكام مكتملة صالحة لتكون نبذاً . وعامية تلك المفاهيم ؛ مما يحصنها من إعادة الفحص ، والنقد ، والتقويم . والمقصود من الفحص ومقتضياته أن يتيح للكاتب أن يجدد معرفته بالمفهوم المعين ، بدلاً من الركون إلى الاعتقاد العامي فيه . وهذا التجديد مما يجعل الكتابة كدحاً خاصاً بمعنى ما . وسأنتطرق هنا لمفهومين مخصوصين تسرباً إلى حلبة الجدل ، حول ما جرى بالجامعة من قبل كتاب الجبهة الإسلامية لبيان هذه المسألة .

١ - كتب موسى على سليمان (الراية ٢٦/١١/١٩٨٧م) يقول :

(ولأن كان الرأي العام لا يعلم ، فإن الأسرة الجامعية تعلم أن بعض عمداء الجامعة الذين يدعون الأبوة التي تطفح ببياناتهم زوراً وبهتاناً لا يعرفون لها معنى ولا مذاقاً ؛ لأن بعضهم لم يتأهل لذلك رغم بلوغهم من الكبر عتياً) .

والإشارة قوية هنا إلى عزوبية عميد كان طرفاً في الحادثة التي تمخض عنها ما تمخض . وتنظر هذه الإشارة إلى مفهوم عامى عن العزوبية . وهى إشارة ونظرة لثيمة جلدًا . لأنه بجانب الأبوة البيولوجية هناك ( أبوات ) جمّة . فالمسيحية الكاثوليكية تقتضى عزوبية قسبها لتخلص لهم ( أبوة ) الرعية . وقد استعرضت جريدة النهار السودانية مؤخراً كتاباً تناول العزباب بين الأئمة والرواة وأهل الكلام والحديث والفلسفة المسلمين وهى عزوبية لم تنف عنهم أبوتهم الروحية والثقافية . إننا مجتمع يريد أن يأخذ بالديمقراطية . ولكى تستقيم هذه الديمقراطية وتقسو ، علينا أن نتاسمخ ويكثر من التفهم مع أولئك الأفراد الذين يتخذون قراراً بالعزوبية . فهذا شأنهم أولاً وهو ليس بشأن لنا ثانياً . فلا تعبير بالعزوبية إلا لمن ظن أن له ولاية متجسدة على خيارات الناس .

٢ - كتب أحدهم فى جريدة الراية - ويخوننى التوثيق هنا - أن مدير الجامعة قد جانبه الصواب ، حين ظن أن إدارة الجامعة شأنًا هينًا مثل كتابة مؤلف عن « الشلوخ » وهى القصور على الوجه التى كانت ميسماً للسودانيين الشماليين فى جيل مضى . والمعلوم أن مدير الجامعة الحالى قد أصدر فى السبعينيات كتاباً جيداً تقصى فيه عروبة وزنوجة الشلوخ ، كممارسة ثقافية سودانية . ومنشأ التوبيخ لمدير الجامعة هنا اعتقاد عامى بضالة شأن كل ما اتصل بثقافتنا فى شقها الإثنوغرافى والفولكلورى . وهذا لؤم كبير . ولو قرأ كاتب الرواية كتاب المدير بغير تعصب ، لرأى أن ممارسة الشلوخ قد اتسعت لتستقصى الرموز الإسلامية أيضاً مما يعتقد الكاتب أنها وحدها مما يستحق الدراسة . فضلاً عن طمع المهتمين بالدراسات الإثنوغرافية والفولكلورية أن لا يفقدوا الاهتمام والتمويل من جراء مثل هذه الأقلام التى تحشرهم فى مقارنات لا جدوى منها ، مثل مقارنة إدارة الجامعة بكتابة كتاب عن الشلوخ .

#### التوصيات :

غلبة عنصر الكلام فى الحادثة التى أدت إلى إغلاق الجامعة حدى بهذه الكلمة أن ترسم نموذج عام اللغة الاجتماعى لفهم تلك الحادثة فى نطاق بيئتها اللغوية العامة والنسيج الاجتماعى الكلى ، الذى جرت فيه . وأهم مرتكز للكلمة هو قناعتها بأن الممارسة السياسية للطلاب هى ممارسة تربوية فى المقام الأول . ولذا صح البدء منها بدلاً من البدء بإرغامها فيما رأينا من اقتراحات غلبت عليها الإجراءات الإدارية للخروج من الأزمة الراهنة . وللبدة من هذه الممارسة السياسية يستلزم أن يُعنى أكاديمياً بالمهارات التى يستخدمها الطالب فى هذه الممارسة حتى نضمن إلى سداد الممارسة السياسية وقيامها على عفة اللفظ والمقصد . إن

غايته من ذلك أن نوطد ديمقراطيتنا الوليدة على قاعدة من الولاء لتلك العفة . وسيقتضى منا هذا - بجانب اتخاذ عدد محدود من الإجراءات - أن نفتش أداءنا الأكاديمي لنحفز عدداً من المشروعات ؛ لنسحب ملكة الطالب التعبيرية ؛ ليسوغ بيانه وليصبح عند التفكير كدحاً لا اجتراءاً . وبناء عليه فقد استصوبت أن تتأملوا الاقتراحات التالية :

١ - إيلاء التدريب والبحث في علم اللغة الاجتماعي عناية مرموقة . وستتقرر أوجه هذه العناية وأسبقيتها إذا دعت الحاجة المتخصصين القلائل في هذا العلم ، الموزعين في شعب مختلفة ، لرسم برنامج تبناه الجامعة لتلك الغاية .

٢ - تدبير منحة سخية من كلية الدراسات العليا لطالب دكتوراة يدرس مسألة اللغة والديمقراطية ، بالثقات خاص لفترة الرئيس نميري .

٣ - مراجعة موقفنا من كتابة المقالة كتدريب على البحث وكمجال لتجلى الممارسة اللغوية ، وذلك باستبيان حصر مدى شيوع هذه العادة الأكاديمية ، وتأثيرها ، وحجم الحاجة إليها .

٤ - خلق نواة شعبة تعنى بفن الكتابة الإبداعية والبحثية لتقديم كورسات ، على نطاق الجامعة على أن تدرس الجامعة إلزامية هذه الكورسات لقوام شهادة البكالوريوس .

٥ - أن تبدأ هذه الشعبة بدعوة الراغبين ، من صحفى الجامعة إلى حلقة دورية لتدريبهم في فن الكتابة الصحفية ، وأن تستعين على ذلك بمن ترى من الصحفيين والكتاب .

٦ - وأن تدرس أيضاً إمكانية تقديم كورسات في الإلقاء والخطابة للراغبين من قادة العمل السياسى والأدبى والمسرحى بالجامعة .

# # #



انعقدت بقاعة الشارقة بجامعة الخرطوم فى الفترة ما بين الرابع والسابع من يناير ١٩٨٩ ندوة « الفولكلور : التراث الشفاهى والتاريخ » ، التى نظمها شعبة الفولكلور بمعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم بالسودان . وقد شارك فى الندوة علماء باحثون ومهتمون من داخل وخارج السودان ، ومن تخصصات أكاديمية متنوعة .

## الفولكلور والتاريخ (٥)

عكف المتدنون على مناقشة ستة عشر بحثاً فى خمس جلسات ، وخصصت جلستان منها لمحاضرتين ، الأولى من البروفسير يوسف فضل حسن ، مدير جامعة الخرطوم ، عن تجربته فى كتابة تاريخ السودان من خلال التقاليد الشفاهية ، والأخرى من البروفسيرة ( ليندا ديج ) ، من جامعة إنديانا بالولايات المتحدة الأمريكية ، عن التسخير السياسى للفولكلور لإذكاء الروح القومى والأيدىولوجى . وشارك فى النقاش جماعة من مختصى العلوم الاجتماعية والإنسانية بالجامعة وطلابهم . وأضفت مداخلات الكاتب الصومالى نور الدين فارح حيوية ملموسة على المناقشات . وقد خصصت الجلسة الأخيرة للتوصيات .

لن يتقيد عرضنا بتبويب الندوة لموضوعات جلساتنا ، إذ إننا سنستعرض أوراق الندوة فى محاور مستخلصة من واقع آيات تجانسها التى بدت لنا بعد تقديمها ، واعتباراً للوجهات التى اتخذها النقاش . وقد رنا أنه ربما كان مفيداً للقارئ أن نؤطر للأبحاث التى درست حالات تاريخية مخصوصة بخلفيات نظرية ومنهجية من علم التقاليد الشفاهية حتى تعم الفائدة .

(\*) نشرتها مجلة المأثورات الشعبية فى مجلدها الرابع ، عددها الخامس عشر ، عام ١٩٨٩ .

## فى تعريف التقاليد الشفاهية :

يعرف جان فانسينا Jan Vansina التقاليد الشعبية بأنها أخبار Messages شفاهية عبارة عن إفادات معننة عن الماضى الذى لا يدخل فيه الجيل الحاضر . وسيان فى هذه الإفادات عند فانسينا أن تكون منطوقة أو مغناة أو معزوفة على آلة موسيقية (١٩٨٥ : ٢٧) . فشفاهية هذه الإفادات مقصود بها أن تنفى عن نطاقها كل المصادر التاريخية الأخرى مثل الوثائق والثقافة المادية . وقد قصد فانسينا بإبعاد الجيل الحاضر عن غطاء التقاليد الشفاهية فوز التاريخ القائم على التقاليد الشفاهية Tradition Oral من التاريخ الشفاهى Oral history القائم على إفادات وذكريات شهود العيان .

خيمت الفوارق والدقائق التى جاء بها هذا التعريف على الجلسة التى خصصتها الندوة لتاريخ الحركة الوطنية السودانية (١٩٢٥ - ١٩٥٦) على ضوء إفادات المساهمين فى تلك الحركة ، فقد أثير السؤال إن كانت تلك الإفادات تقاليد شفاهية ، وهو سؤال أملت وفرة الوثائق المكتوبة عن تاريخ الحركة الوطنية بما يجعل الرجوع إلى الإفادات الشفاهية ضرباً من الفضول . كما جرى التشكيك فى الندوة فى جدوى تقسيم التاريخ القائم على المصدر الشفاهى إلى تقاليد شفاهية وتاريخ شفاهى .

تمسكت الدكتورة محاسن حاج الصافى فى ردها حول مشروعية الرجوع إلى المصدر الشفاهى فى حال توافر الوثائق بما جاء فى ورقتها المعنونة ( الروايات الشفوية كمصدر للدراسة حركة ١٩٢٤ فى السودان ) . فهى ترى أنه برغم وفرة الوثائق عن فترة الحركة إلا أن إفادة شهود العيان والمساهمين فى الحركة قد حسنت فهمنا للدوافع التى أملت على الأفراد الانخراط فى الحركة . فتلك الإفادات أنفع من الوثائق البريطانية الاستعمارية التى انشغلت باتهام الحركة بأنها من صنع أياد مصرية ، وهى أنفع لغرض البحث كذلك من الوثائق المصرية التى رغبت فى تصوير الحركة الوطنية السودانية كمجرد فرع للحركة الوطنية المصرية .

ونبهت ورقة الأستاذة بقمع بدوى وعنوانها ( المقاومة الشعبية فى أم درمان فى فترة الاحتلال الإنجليزي ) إلى قيمة تلك الإفادات فى حد ذاتها كتصوص تاريخية . فمن إفادات النساء وقف المتدون على لغة نساء أم درمان فى ذلك العهد ، كما سجلت الإفادات من غير قصد صريح نظام المواصلات فى عاصمة البلاد فى الثلث الأول من هذا القرن ، ولجغرافية الأحياء السكنية وقسماتها الطبيعية والاقتصادية .

وجادل الدكتور خالد حسين الكد في ورقته باللغة الإنجليزية والمعونة ( منزلة التقاليد [ الروايات ] الشفاهية في تاريخ الحركة الوطنية السودانية ١٩٢٤ - ١٩٤٥ ) لمحو الفوارق بين التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهي . وقد عاب الكد على تعريف فانسينا أنه يعد كتقليد شفاهي الإفادة المتواترة المعننة ، بينما يخرج من حظيرتها إفادات شهود العيان والمساهمين على كونهم وُجدوا في مظان الخبر نفسه .

لا تنطوي تفرقة فانسينا بين التقاليد الشفاهية والتاريخ الشفاهي على تمييز أو مراتبية كما توحى كلمة الكد ، فإن كل ما أراده فانسينا من تفرقة أن يبين الطبيعة المصدرية المختلفة لكل من الصنفين ، حتى نلتمس لكل منهما منهجية تأخذ في الاعتبار اختلاف طبيعتهما . ففي التاريخ الشفاهي - خلافاً للتقاليد الشفاهية - توجد علاقة خاصة بين الراوى وخبره أو شهادته ( فانسينا ١٩٨٥ - ١٠٩ ) ، فالراوى يحكى كشاهد عيان أو مشارك في الخبر التاريخي . أما في التقاليد الشفاهية فالراوى مجرد حلقة في السند .

وهذه التفرقة مما احتاج لها الكد في بحثه نفسه ، فقد اشتكى أن رجال الحركة الوطنية بواقع ذكرياتهم التي جُمعت يبدو أكثرهم مصاباً بفقدان التركيز ، مستطرداً ، وفقدان التركيز خصيصاً معروفة من خصائص الذكريات الشخصية التي يبنى عليها التاريخ الشفاهي . ولذا ينصح خبراء التاريخ الشفاهي أن يحزم الباحث أمره مع الراوى ، وأن يحدد غرضه بوضوح حتى يتفادى أن يخوض الراوى في أشياء وأشياء وأشياء .

وانتهجت الأوراق التي ناقشت علاقة الثقافة المادية بالتاريخ إلى عرض الثقافة المادية كدليل تاريخي في حد ذاته . فغرض دكتور يوسف حسن مدني من ورقته المعنونة بالإنجليزية ( الثقافة المادية كمعين للمؤرخ ) أن يستخدم الأدلة التي بيده عن بعض الحرف السودانية لتصحيح وتقويم سوء الفهم في النظر إلى الصناعة السودانية التقليدية . فالمرحون حسبما جاء عند يوسف - يقولون بغير تثبت : إن الأتراك الذين حكموا السودان بين ١٨٢١ - ١٩٨٥ طوروا المواصلات النهرية . فالأتراك في قول يوسف - لم يحدثوا تطويراً في النقل النهري إلا بمقدار ما كان خادماً لأغراضهم المخصوصة . وليس أدل على ذلك من تلاشى أنواع المراكب التي جاء بها الأتراك بزوال ورجوع السودانيين إلى أنماطهم التقليدية التي تطاوع فيها الصناعة البيئة الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية .

والمؤرخ المشغول بالتاريخ الإداري يجد نفسه بإزاء كشف حساب معروف عن كيف تطورت أو تدهورت الأشياء في ظل إدارة سياسية معينة . ولكنه إذا استعان بالتاريخ الثقافي ، فيما يرى يوسف ، لتأتى له أن ينظر إلى موضوع التطوير بشكل أكثر تعقيداً ، أى ليست كحركة رقى محاييد من درك إلى درج ، بل كحركة رقى بالنظر إلى حاجيات مجتمع بعينه .

وقدم البروفيسر أحمد محمد على المحاكم مساهمة مرتجلة عن الإثوغرافية صناعة الفخار درس فيها المنزل الاجتماعية والتقاليد الحرفية والإسلامية في إبداع أحد أشهر صناعات الفخار بمدينة كسلا بشرقى السودان . وتميزت الدراسة بالتركيز على إنتاج وأداء خزفي بعينه . ويرى المحاكم أن مثل هذا المنهج قد يصبح مفتاحاً للدراسة كيف تشكلت صناعة الفخار في ضوء المعطيات والمحرمات الإسلامية التي يستجيب وينفعل بها حرفى بالاسم . ويأمل المحاكم أن يوهلنا مثل هذا المنهج للإجابة على أسئلة لاحقة مثل : هل هناك تقاليد تبقت في صناعة الفخار الحالي مما هو أثر منقول عن حقبة باكرة ؟ وما هي التأثيرات المجتمعية والبيئية - مجتمعية على صناعة الفخار ؟

#### التقاليد الشفاهية : من المصدريّة إلى الخطاب :

لعل أكثر الأسئلة حرجاً وقدماً بالنسبة إلى الكتابة التاريخية التي تعول على التقاليد الشفاهية هو مقادير الخيال والحقيقة في تلك التقاليد . وخلال النقاش في الندوة عدّك نور الدين فارح بصورة جذرية سؤالات مصداقية التقاليد الشفاهية ليقول : إن جرح المصدقية ليطال كل كلام ، مكتوباً كان أو شفاهياً . وبناء عليه فالمصدقية ليست مما يطعن في التقاليد الشفاهية وحدها . ومضى ليقول :

إن من الأفضل ألا نطرح المسألة وكأنها مسألة مصداقية . فالأمر عندي ليس مطابقة ما قيل بالحقائق ، ولكن علينا اعتبار قوة الكلام وتأويله سواء كان مكتوباً أو شفاهة . ينبغي ألا نشط في اعتقاد صافي بصحة التاريخ . فكتابة التاريخ تهدئ حقاً إذا أجبتا بـ ( نعم ) على السؤال الآتي : هل ستسمح للناس أن يضمّنوا خبراتهم التاريخية في الأشكال التي يختارونها .

وربما كان هذا بعض ما رمت إليه لهندايج في المناقشة حين قالت : إن التاريخ فولكلوري في طبيعته ، سواء المكتوب منه أو المروي شفاهة . فالتاريخ ذاتي جداً ومسخر لأغراض ، وهو فولكلوري لأنه مبتدع ذاتياً .



ودعت ورقة الدكتور عبد الله على إبراهيم المعنونة بالإنجليزية ( مدرستا الناقسة ، و راس الهام ، فى المدرسة التاريخية الكباشية ) إلى نقلة من الانشغال بالتقاليد الشفاهية كمصدر محفوظ بالمطاعن إلى اعتبارها خطاباً Discourse لا مندوحة عنه فى مجتمعها . وقالت الورقة : ( فى العمل الميدانى يدخل الراوى ( مؤرخ الحقل ) فى علاقة مع المؤرخ ( الداخلى الحقل ) وهى علاقة يحرص فيها المؤرخ على تصعيد المطاعن فى التقاليد التى يتلقاها عن الرواية ليقومها بالجرح والتعديل . ولهذا ظلت تلك التقاليد فى أحسن الأحوال مصدراً تاريخياً يستأنسه المنهج التاريخى الصفوى قبل أن يستعان به فى كتابة التاريخ . ودعت الورقة إلى النظر إلى التقاليد الشفاهية كخطاب .

ولتأكيد فكرته عرض عبد الله لحوار تاريخى محتدم بين نفر من الرواة من قبيلة الكباشيش العربية السودانية حول هجراتهم الأولى ، مشيراً إلى العناصر فى هذا الحوار التى تجعل من التقاليد الشفاهية المرتبطة به خطاباً فى حد ذاته من ، حيث تماسك قوامه الخطابى Discursive integrity وجدل مفرداته واحداً مع الآخر Dialogic ، وقد قال عبد الله إن هذه النقطة مما سبق ودعا إليها فانسبنا بشكل عام حين قال : إن التقاليد الشفاهية ليست مجرد مصدر عن الماضى ، ولكنها عينة من التأليف التاريخى Historiography ، وبناء عليه فالتقاليد الشفاهية ليست مجرد مصدر خام . إنها بالأحرى فرضية تاريخية كفرضية المؤرخ الأكاديمى نفسه حين يفسر الماضى . وطلب فانسبنا من المؤرخ الداخلى فى الحقل أن يلتقط هذه الفرضية من التقاليد الشفاهية التى يلقيها عليه مؤرخ الحقل قبل أن يبدأ شغله المعروف فى استنباط فرضيات أخرى . وبمعنى آخر ، فإن المؤرخ الداخلى على الحقل ربما يتابع باستماعه للرواة تاريخ الحقل لأنه لا سبيل إلى اختراعه ( فانسينا ١٩٨٥ : ١٩٦ ) .

#### تسلسل الأحداث فى الزمان :

من المعروف أن تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقاً لتسلسلها الزمنى Chronology هو مقتل التقاليد الشفاهية . ولا ينبغى أن نزرع لخلو تلك التقاليد من التعيين التاريخى . والمؤرخ حين يتغنى مثل هذا التعيين من التقاليد الشفاهية فهو فى الغالب إنما يطلب ضرباً من المعلومات ليست تلك التقاليد مهياً لتوفيره له . فذاكرة الماضى فى مجتمعات ما قبل التدوين نادراً ما احتفلت بذلك التعيين الكمى للمجرد ، فالتقاليد الشفاهية تنمى وتذيع جوانب من الماضى رأى الناس أنها مهمة بغير احتفال بالتعيين الأمنى للأحداث ( هنيجي Henige ، ١٩٧٤ ) .

وفى غيبة هذا التعيين التاريخى لتوارد الأحداث يحتال المؤرخ احتيالا إلى غاية فى ضبط تسلسل الأحداث الزمنى فى التقاليد الشفاهية . ويستكر المؤرخ لذلك نظاماً من التواردات Synchronisms . وهناك أشكال منها نسميها المشعقيبات Tie - ins . ومن هذه المشعقيبات أن يلتقط مؤرخ إشارة تقليد شفاهى إلى وقوع حادثة ما ، خلال كسوف للقمر أو خسوف للشمس ؛ ليبين وقت الحدوث على ضوء الجداول الفلكية المقررة . ومن هذه المشعقيبات أيضاً إشارات التقاليد الشفاهية لأحداث فى مجتمع يعتمد الكتابة أو إشارات فى كتب لأحداث وقعت فى مجتمع أمى ، والوصول إلى تعيين التواريخ بمقاربة تلك الإشارات ومضاهاتها بعضها ببعض .

وقد التمس ورقة البروفسير سيد حامد حريز بالإنجليزية والمعنونة ( أنساب أهل الملك وتعيين التواريخ فى التقاليد الشفاهية ) هذه الحيلة التقليدية لنسبة فخذ الشعديناب ، أهل السلطة السياسية بين قبيلة الشكرية العربية فى بادية البطانة السودانية . فقد توصل حريز إلى تقويم لسنى حكم مشايخ الشكرية على ضوء ما ورد من إشارات إليهم فى كتاب الطبقات فى خصوص الأولياء والصالحين والعلماء لمؤلفه محمد ضيف الله ( كتبه فى نهاية القرن الثامن عشر وأعيد نشره فى الثلاثينيات من هذا القرن ، وحققه يوسف فضل حسن فى ١٩٧١ ) .

#### الأجناس الفولكلورية والتاريخ :

أثارت ورقة الدكتور شرف الدين الأمين عبد السلام المعنونة ( دراسة فى تاريخ يعقوباب الشفاهى ) مسألة الفولكلور والتاريخ من زاوية الأجناس أو الضروب الفولكلورية . فالجنس الفولكلورى هو مفهوم يشمل ترتيباً مخصوصاً للشكل ، ومواصفات للمحتوى . فالأخبار والرسائل تتخذ جنساً فولكلورياً حين تتأطر فى شكل ما ، وتتظم فى بنية داخلية ما ، وعندما يلتزم محتواها بالقواعد المقررة لذلك الجنس ( فانسينا ١٩٨٥ : ٧٩ ) .

ونبهت ورقة شرف الدين إلى إمكانية كتابة تاريخ أسرة يعقوباب الدينية بأواسط السودان من أدب الكرامات الذى يحيط بشيوخها منذ القرن السادس عشر . وأورد شرف سيرة نفر من صالحى هذا البيت فى نسج سابغ من كراماتهم .

وقال كاتب هذه السطور فى المناقشة إن إمكانية كتابة التاريخ الأسرى قد سبقتنا إليها ( المناقب ) التى هى جنس فى الكتابة التاريخية فى السودان . فالمناقب من أدب السيرة

والتراجم . وهى تأليف عائلى فى الغالب لصندوق المؤلف فى كتابها عن واجب البر والولاء والمحبة . ويرسم المؤلف فيها حياة المترجم له التى هى لوحة من كرامات تندلع فى حياته ، وتتصل بعد موته ، وتبقى فى نسله إرثاً وفى جيرانه .

وقد ورد أن المؤرخ الأكاديمي يحتاج إلى أكثر من مجرد الريبة فى مصداقية الكرامات كدليل تاريخي . إنه بالأحرى بحاجة إلى دراسة المعطيات التاريخية للكرامة كجنس فولكلورى ، فمن بين أكثر مواصفات الجنس الفولكلورى إثارة لاهتمام المؤرخ - فى نظر فانسينا - السؤال إن كان من المفروض فى الجنس المخصوص أن يكون مطابقاً للتاريخ ( أى أنه لا يمكن تغيير محتواه بقصد ) أم لا ( ١٩٨٥ : ٨٢ ) . وقد تجلّى هذا الاهتمام بخصائص الجنس الفولكلورى عند شرف فى قوله : إن رواة الكرامات يروونها كتاريخ معتمد ، وليس كحكايات غير قابلة للتصديق . وتجلّى ذلك الاهتمام أيضاً فى إشارة شرف إلى عظم التاريخ فى تلك الكرامات من زاوية إيرادها لأحداث وشخصيات يمكن التحقق منها .

#### الأسطورة والتاريخ :

جاءت الأوراق التى تعرضت للأسطورة والتاريخ بمسألتين : المسألة الأولى : هى جدوى الأسطورة لكتابة التاريخ ، بخاصة إذا درسنا الأسطورة على ضوء المنهج البنيوي الذى يقرأ الأسطورة كفعل لغوى صادر عن رشاقة محضة للعقل الإنسانى لا كسجل تاريخي . أما المسألة الثانية : فقد تناولت معظم هذه الأوراق بغير سابق اتفاق أسطورة ( الغريب الحكيم ) الرائجة فى بلاد السودان ، بمعناها التاريخي والجغرافي الواسع وهوامشها والتى تُشفر فى أكليشييه مستقر لتحول الجماعات الأفريقية إلى الإسلام أو تبني النسب العربى .

ورقة الدكتور الشاعر محمد عبد الحى المعنونة ( الشيخ إسماعيل صاحب الربابة : التاريخ والنموذج الأسطوري لمفهوم الشاعر فى كتاب طبقات ود ضيف الله ) لا تحرى الوجود التاريخي للشاعر الصوفي إسماعيل صاحب الربابة الذى عاش فى القرن الثامن عشر ووردت سيرته فى كتاب طبقات ود ضيف الله الذى سبقت الإشارة إليه .

خلافاً لذلك ، تريد الورقة إظهار الوجود الأسطوري فى شخصية إسماعيل واستشفاف نوع من الهيكل الداخلى أو الصورة الجوهرية الأولى للشاعر السوداني الذى

أبدعه الخيال الجمعي الشعبي . إن محمد عبد الحمى لا ينظر إلى صورة الشيخ كانعكاس لحركة تاريخية في زمن ما أو يفسرها بالتالى بالإشارة إلى أحداث تاريخية ، بل يعنى أنه سينظر إليها فى حد ذاتها مستخلصاً معناها من النسق الداخلى لها ، من العلاقات التشكيلية واللغوية بين عناصرها هى نفسها .

وشخصية الشيخ إسماعيل مبحث مركزى فى مانفستو محمد عبد الحمى الشعرى وفى استبطانه لموحى الشعر فى السودان . وربما كانت مساهمته للمؤتمر هى المراجعة الجذرية الثالثة لورقة كتبها أول مرة فى الستينيات . ومع ذلك أولى محمد عبد الحمى أكثر جهده فى الورقة لتسرب وانتشار العناصر التاريخية التى اشنبت فى صياغة أسطورة الشيخ إسماعيل ، وهى أسطورة أورفيوس ، وإثبات وقائع دخول الإغريق والرومان ثم المسيحية للسودان ، ومن ثم تأثيرهم على الثقافة السودانية الأفريقية .

وهذه التأرخة هى التى أغرت البروفسير أحمد محمد على حاكم فى مداخلته ليعطى سياق عبد الحمى التاريخى بعداً يمتد إلى هيرودتس الذى جاء بذكر جماعة من الجنود المصريين الذين هربوا من أسوان وسكنوا بلدة الكوة الحالية التى هى موطن الشيخ إسماعيل . وأراد حاكم من مداخلته هذه أن يقول بأن أسطورة الشيخ إسماعيل ربما انطوت على أثر بابلى أو آشورى بالنظر إلى مزار داود خاصة . ورد عبد الحمى بأن ترتيب حاكم ترتيباً خارجياً صالح لكل مكان ، إلا أن خصوصيات الوضع السودانى لإسماعيل تبدأ بأورفيوس ثم المسيحية ثم الإسلام . وأكد محمد من جديد أنه مهتم بالنسق الداخلى للأسطورة أكثر من اهتمامه بمسائل التأثير والتأثر .

وجاء الدكتور لادسلاف هولى Ladislav Holy من جامعة سانت اندروز بأسكتلندا فى ورقته المعنونة ( الدين والعادة والأسطورة عند قبيلة البرتى فى شمال إقليم دارفور ) بأسطورة تفسر دخول البرتى الإسلام على يد جماعة مسلمة . وقد كانت هذه الجماعة أرسلت من مكة لفض نزاع بين ملك البرتى ورجل من الفلاتة ( الفلانى ) اشتكى لشريف مكة عن أخذ ملك البرتى إبتيه واحتجازه لهما . وقرأ هولى هذه الأسطورة عن أصل الدين ، على ضوء أسطورة أخرى عند البرتى عن أصل النار ؛ لكى يخلص إلى أن الأسطورتين قد رفدتا من نفس الرموز الكونية . فمبحث هولى إذن غير معنى بالدقائق التاريخية لتحول البرتى إلى الإسلام . وقد لا يعد الأسطورة وثيقة مؤدية إلى مثل ذلك المبحث . إنه بالأحرى أكثر احتفالاً ببنيات التضاد التى تشكلت منها الأسطورتان ، وهى البنيات التى يقف الحيوان فيها

بطرف ، والإنسان بطرف آخر ، والطبيعة بطرف والثقافة بطرف آخر ، والداخل بطرف والخارج بطرف آخر . وهذه مادة المعارضات التى فى أصل صنعة متهج النبوية .

وتدور ورقة الدكتوراة اليزابيث هودجكن Elizabeth Hodgkin من مدرسة الدراسات الاستشرافية والأفريقية بجامعة لندن والمعنونة ( أبناء الرقيق وأبناء الجن ) حول محررى البنية والتاريخ أيضاً . تأتى الورقة بأسطورتين عن جماعة أيولدن من الطوارق الذين يسكنون على منحى نهر النايجر ؛ حيث تتحدث الأسطورة الأولى عن إسلام هذا القبيل من الطوارق بواسطة غريب حكيم من المغرب أو البربر تزوج أخت ملك الأيولدن ، وأنجب ولداً استخلفه ذلك الحاكم بعد موته . غير أن فتنة نشبت إما لدى تولى ابن أخت الملك أو إثر استخلاف ابن الأخت لأبنائه أو إخوته من بعده . وتحكى الأسطورة الأخرى عن أصل الأيولدن ، وتعددهم نسلًا لنساء من المسترققات من أسرى الحرب اختلس الجن مضاجعتهم حين غفل الحراس .

وترى هودجكن أن الأسطورتين متفقتان ( برغم تفاوتهما فى درجة إيغال الخيال فى كل منهما ) فى القول بأنك إذا وجدت دولة جديدة أو شعباً جديداً فإنك لابد أن تنتهى إلى عمل غير طبيعى - أو أقله - غير متوافق مع مألوف سير الحياة . ففى الأسطورة الأولى كسر ابن الرجل الغريب نظام الوراثة ، بينما ضاجع الجن البشر فى الأسطورة الثانية .

وتشير هودجكن إلى أن الأسطورتين ربما عبرتا عن واقع تاريخى فى خلطة جماعة وافدة بجماعة مقيمة . هذا من جهة التاريخ . أما من جهة التحليل البنيوى ، فالأسطورتان تعبران عن توتر مستمر فى مجتمع الطوارق بين النظامين الأمومى والأبوى . وترى هودجكن أن هذا النزاع هو مظهر لتغيرات وإشكالات أعمق فى مجتمع الطوارق لدى بروزه فى القرن السابع عش ، ر حين كان يرب بأزمة اجتماعية حادة ويشهد بروز تشكيلات وتحالفات اجتماعية وخبو أخرى . وتناولت هودجكن تاريخ الطوارق فى تلك الفترة وهذا التاريخ عملية اجتماعية عانى فيها الطوارق من الجوع البطيء ، نتيجة تحول طرق التجارة وتردى التجارة العابرة للغارة عبر الصحراء . وتساءلت هودجكن إن كان هذا التاريخ الخاص قد انعكس فى الأسطورتين .

واعتمدت هودجكن المقابلات البنيوية الدارجة مثل الداخل/ الخارج ، والوافد/ المقيم ، والزراعى/ الرعوى ، وقرائب الأم/ وقرائب الأب ؛ لتقول بأن الأساطير

ربما لا تعالج تاريخ بروز الأيولدن فى القرن السابع عشر ، ولكنها ربما ضج فيها - أى الأساطير - صدام ومصالحات تلك المقابلات البنيوية الأزلية فى المجتمع الرعوى فى الفترة التى تشكلت فيها هذه الأساطير ذاتها .

وقد قدم الأستاذ فرح عيسى أسطورة أخرى للغرب الحكيم فى ورقته المعنونة ( علاقة مملكة تولى بدولتى الفونج والمهدية : رؤية من خلال الرواية الشفاهية ) . وتدور القصة عن فقيه سائح من عرب شمالى السودان جاء إلى مملكة تولى ( الواقعة فى جبال النوبة فى أواسط غربى السودان ) ، فزوجه الأخير ابنته فأنجب منها ابناً اسمه أبو جريدة ورث العرش مستفيداً من نظم النوبة فى الوراثة عن طريق ابن الأخت . فلما مات ملك تولى أقيم طقس التنصيب التقليدى ، وفيه يُطير نوبة تولى طائراً يلتزم الناس بتنصيب من يرك عليه الطائر . طار الطائر المرة الأولى ورك على أبى جريدة ، ورفض الناس بيعته لأنه غريب . وظل الناس يُطِرون الطائر مرة بعد مرة وكان لا ينفك يقع على أبى جريدة حتى قبل الناس مبايعته ملكاً . ونقل - استطراداً - إن رفض أهل تولى لبيعة أبى جريدة مما يلغى فى هذه الحالة الاعتقاد الدارج أن ابن الغرب الحكيم يرث الحكم عن جده لأمه ضربة لازب .

وتشعب النقاش حول أسطورة الغرب الحكيم ليجدد بصورة عفوية جدل البنيوية والمؤرخين ، ولينظر إلى التاريخ كأيدولوجية المتصر ، والمتصر فى حالنا المخصوصة هو العربى المسلم .

مازال جان فانسينا يدير الحوار نيابة عن المؤرخين فى مواجهة البنيويين الذين يحللون التقاليد الشفاهية بشكل عام ، والأساطير خاصة ، كترتيب من البنيات ناشئ من صفة غامضة فى العقل الإنسانى الذى يعيد فى هذه البنيات خطابه هو ذاته ( ١٩٨٥ : ١٦٦ ) ، ولذا عد فانسينا التحليل النبوى خطاباً مبدعاً يهدف إلى كسب الأفئدة ، لا البرهنة على شئ ( نفسه : ١٦٥ ) . ولذا كان عنوان مقاله الهجائى للبنيويين عام ١٩٨٣ هو ( من يعتد بالرشاقة الذهنية ؟ ) ( ١٩٨٣ : ٣٠٧ - ٣٤٨ ) .

وخلافاً للبنيويين ، يرى فانسينا كمؤرخ أن الأسطورة هى جماع تطور التقاليد التاريخية ، وأن التبويب النبوى الذى يقع لها ينشأ من ديناميكية الذاكرة ، أى من العملية المستمرة للذاكرة الجماعية لهضم مرويوات جديدة ، واستدعاء هذه المرويوات وتناقُلها ، ثم استدعائها من الذاكرة مرة أخرى ( ١٩٨٥ : ١٦٦ ) . وقد حذر فانسينا من الإفراط فى

استنباط المقابلات مثل طبيعة / ثقافة من التقاليد الشفاهية ، وأن نتحوط من اختراعهن حيث لا يوجدن في واقع الحال .

وقد علق نور الدين فارح على ورقة دكتور هولى ، وقال إن الغريب الحكيم ينشأ حين يصل المجتمع إلى درجة من الأزمة يضطر فيها إلى النظر إلى خارج ذاته ليعيد تعريف نفسه . فالعربى المسلم الوافد قد اخترعه جماعة مأزومة لتفادى الانسداد فى تاريخها الملوث الراكض . فالتاريخ مثل القصة فى كونها ساحة صراع ، وهو الصراع الذى يتفاقم فى لحظة الحرج . فلربما احتاجت جماعة ما إلى استيراد ( عربى مسلم ) أو ( جن ) أو ما شئت ليتواصل سير قطار تاريخها الذى توقف . واستشهد نور الدين بكتاب أفريقى قال : إنه إذا ارتج على الكاتب ولم يدر كيف يطور حبكة قصته حيث توقفت فالحيلة الدارجة أن يدخل فى قصته رجلاً يطلق الرصاص لتطرد القصة وتتماسك .

وعلق هولى على ورقة هودجكن قائلاً : إن قصة الغريب الحكيم قد تكون مجازاً لمسائل ملغزة محيرة ، مما يستدعى أن نلم للمأماً كثيفاً بالثقافة المخصوصة للجماعة موضوع بحثنا . فلربما كان الغريب الحكيم عند هودجكن هو مجاز لعلاقة المرأة بالرجل أكثر من كونه تدويناً لوقائع دخول جماعة إثنية وافدة على جماعة إثنية مقيمة .

وأمنت هودجكن على سلامة ملاحظة هولى ونفعها فى تحرى الأسطورة التى جاءت بها فى ورقتها . وحذرت من أن المؤرخين قد تعاملوا طويلاً بحرفية مع أسطورة الغريب الحكيم وفسروا بها انتشار الأفكار ، قائلين : إن كل شىء قد جاء إلى أفريقيا من الخارج . ونبهت إلى أننا إذا نظرنا إلى أساطير أفريقية أخرى ، من جماعات مسلمة أو عربية ، لرأينا أنهم يصلون أنفسهم بغير حرج مع سياق التاريخ العربى الإسلامى أو الأفريقى فوق الحاجز الذى قد تقيمه أسطورة الغريب الحكيم ، وقد نجد كلمة هودجكن هذه دليلاً فى الذى ورد عن قبيلة الشكرية فى ورقة بروفيسر حرميز . فالشكرية ، القبيلة العربية المعروفة ، لم تدخل باب التاريخ إلا حين اتصل تاريخها بدولة الفونج الأفريقية السودانية . أى أن الشكرية كما جاء فى تقاليد الشفاهية لم تتعين فى التاريخ بمحض تقديم أوراق اعتمادها العربية الإسلامية ، بل احتاجت إلى نطاق من القوى والفاعليات ( كانت دولة الفونج هى قطب رحاه ) لتنشط فى حركة التاريخ السودانى . والواضح أن قاطرة التاريخ لا تتحرك بالغريب الحكيم وحده .

وواضح من هذا النقاش أن البنية فى الأسطورة هى الشاغل ، لا التاريخ الذى قد تتضمنه .

اعتبر بعض المناقشين أسطورة الغريب الحكيم فى تاريخها لتحول بعض المجتمعات الأفريقية إلى الإسلام كحقن أيديولوجى Indoctination عربى إسلامى . فلربما أراد المسلمون العرب بتلك الأسطورة أن يقر فى الأذهان أن تاريخ تحول تلك المجتمعات إلى الإسلام هو تاريخ أخذهم بأسباب الثقافة والحضارة . وبعبارة أخرى ، يريد هؤلاء القول إن أسطورة الغريب الحكيم هى أيديولوجيا الجماعة التاريخية الغالبة .

وبعض تلك المناقشات هى أصداء من ورقة الدكتور الحاج حمد محمد خير المعنونة ( الدليل الشفاهى : من ممشى الأيديولوجية إلى شارع التاريخ الرئيسى ) والتي دعا فيها إلى تصويب النهج غير العلمى الذى تمت على ضوئه دراسة تاريخ العرب فى السودان . ويتخذ الغريب الحكيم فى ورقة الحاج حمد شكل ورقة النسبة التى تعطى الجماعات الأفريقية السودانية التى توقف قطار تاريخها وتحولت إلى الإسلام دفعاً جديداً وأرومة مستجلبة .

أرجعت أوراق النسبة البجة ، وهم سكان الصحراء الشرقية الحاميون بالسودان ، إلى أنساب عربية وذلك منذ القرن السادس عشر ، وهذا واقع يرى الحاج حمد ألا نقبل به . فهذه الأنساب العربية - فى رأى الحاج حمد - محض أيديولوجيا خدمت أغراضاً اجتماعية واقتصادية معلومة فى وقتها . وقد أنشأها أول مرة حكام البجة ورتبها وبوها المفتشون البريطانيون وتبناها الأنثروبولوجيون والمؤرخون . ومنهج الحاج إلى نقد هذه الأنساب هو محاكمتها بالتاريخ الصواب ، فهو مثلاً يأخذ على تلك الأنساب أنها ترد كاهلاً ( الذى تزعم أوراق النسبة أنه أصل البجة ) إلى قریش ، وهذا غير صحيح تاريخياً . إلا أن بعض البجة أرادوا بهذا التزييف أن يبلغوا ذرى العروبة وصره شرفها القرشى . ويختتم الحاج حمد كلمته بقوله إن الأنساب هنا أدوات أيديولوجية أكثر منها أوصافاً بيولوجية سديدة .

وقد نبه الكاتب الحالى (١٩٨٨) إلى أن وصف أوراق النسبة بالأيديولوجية ليس



كافياً ، طالما ظللنا نعتسفها لاستخلاص نتائج تاريخية وإثنوغرافية عظمى ليست تلك الأوراق بجهة الاختصاص فيها ، ولم تكن أصلاً فى نشأتها . وهذا ما نهت إليه برفق ودقة ورقة الدكتوررة وندى جيمس Wendy James (١٩٧٧) ، واقترحت طريقة بديلة للتعامل مع هذه الأوراق بقولها :

إن جسداً من الروايات التقليدية ليمثل تفسيراً للأدلة فى ذاكرة أولئك الذين ورثوا ذلك الماضى المعين ، وذلك التفسير هو حقيقة اجتماعية وتاريخية فى حد ذاته ، وإنك حين تعتبر ذلك التفسير بجدية فى مبحثك فإنك لا تفرط فى المبحث التاريخى ، وإنما تغنيه فى الواقع . فدراسة هذه الأطر المحلية للتفسيرات التاريخية ، أو سلسلة من هذه الأطر ، قد تتمخض عنها معانٍ يمكن أن تفوت بغير صعوبة على المبحث الإثنوغرافى الموضوعى .

وهذا قريب من قناعة البروفسير يوسف فضل حسن التى أذاعها فى محاضراته الخاصة فى الندوة ، والتى ناقش فيها تجربته فى كتابه تاريخ دخول العرب السودان . وقد اعتمد فى هذه التجربة على أخبار القبائل السودانية بشكل رئيسى ، وقال يوسف فى كلمته إنه لم يكن مهتماً بصحة نسبة فلان عن فلان ، ولكنه إنما كان يبحث عن ذاكرة الأمة فى الأنساب ، وهى ذاكرة لا يمكن أن تبنى كلها على محض خيال .

#### التقاليد الشفاهية والآثار :

ناقشت مناهج التقاليد الشفاهية مساهمة علم الآثار للمؤرخ فى المجتمعات السابقة على اكتشاف الكتابة على وجهين : أما الوجه الأول فهو الضوء الذى يلقى علم الآثار بشكل مستقل على جوانب من ماضى تلك المجتمعات (فانسينا ١٩٦٥ : ١٤٧) . وأما الوجه الآخر فهو تداخل التقاليد الشفاهية والآثار من مثل أن يكون الأثر موضوعاً لتقليد شفوى يفسره (فانسينا ١٩٦٥ : ١٤٧ ، وفانسينا ١٩٨٥ : ١٨٧) .

ومن حسن طالع ندوة تأسيسية كالتى نعرض لمحتوياتها هنا ، أن الأوراق التى عاجلت موضوع التقاليد الشفاهية وعلم الآثار قد غطت الجانبين المعروفين لهذا الموضوع . فقد قال الدكتور فيصل الشيخ باكر فى ورقته بالإنجليزية المعنونة ( عادات دفن الموتى كأداة فى مباحث

علماء الآثار والمؤرخين) إن دراسة عادات دفن الموتى مما يعين على استنباط النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى الدينى العقائدى . وتقوم مثل هذه الدراسة على :

١ - العوامل التى تحدد المدافن ، بموقع القبر مثلاً يعتمد (ضمن أشياء أخرى) على عقائد الناس حول لغز الموت والعالم الآخر ومفهوم المجتمع لخطر الأرواح والأشباح .

٢ - الأبعاد التى تتصل بممارسات الدفن فى مفهومها للميت كشخص اجتماعى ، من حيث عمره ونوعه الجنسى وانتمائه الاجتماعى وملابس موته والأنساق الاجتماعية المرحية فى ستر الجثة وطقوس المأتم وزاد القبر . ويكشف اتجاه حركة الجنازة واتجاه وضع الرأس وأنواع الزيارات التى توضع عند القبر عن عقائد قد لا يكون بقى منها إلا هذا الأثر فى المدافن .

وانتهت ورقة الدكتور على أحمد قسم السيد المعنونة ( تاريخ وجغرافية بعض بلاد النوبة من خلال النقوش المصرية القديمة فى عهد المملكتين القديمة والمتوسطة ) إلى بيان وفرة المعلومات التى تضممتها النقوش المصرية فى بلاد النوبة من شمال السودان عن تاريخ وجغرافية ذلك الإقليم . وميزة النقش فى أنه مما يكتب فى نفس زمن الحادثات ويلسان معاصر . ولذا اكتسبت النقوش أهمية مقدمة بين براهين التاريخ الأخرى فسردها المباشر للأحداث من غير تفسير أو مقارنة أو حدس .

أما العلاقة بين الآثار ذاتها والتقاليد الشفاهية المتواترة عنها ، فقد كانت موضوعاً لورقة الدكتور على عثمان محمد صالح بالإنجليزية والمعنونة ( فولكلورية المواقع الأثرية ) . وقد عرف على التقاليد الشفاهية التى مدارها المواقع الأثرية بأنها مستودع أثرى غير متعين فى شكل أو مادة كالفخار مثلاً ، وأن لهذا المستودع معانيه العلمية الصافية ، علاوة على معانيه الثقافية :

أورد على أسطورتين حول أثرين من قرية فى شمالى السودان تحتل منطقة أثرية ترجع إلى المملكة المصرية الحديثة ( ١٥٦٧ - ١٠٨٥ ق. م ) والفترة الوسيطة ( ٥٠٠ ق. م - ١٥٠٠ م ) ، أما الأسطورة الأولى فهى حول نقش بالهieroغليفية على جبل بالقرية نقشه الملك سى الأول من المملكة المصرية الحديثة . وارتبطت الأسطورة الثانية بمقبرة للمملكة الحديثة . وحلل على بتوفيق كبير الدلالات التاريخية والثقافية للأسطورتين .

## الفولكلور مستباحا :

كان مناسباً جداً أن تختتم البروفيسيرة لندا ديج Linda Diegh ندوة كهذه عن استخدام الفولكلور في كتابة التاريخ بالتنبيه إلى أنه لم يمر حين من الدهر لم يكن الفولكلور مستباحاً ، لغرض أو آخر من أغراض السلطة . ففي محاضرتها المعنونة ( استخدام الفولكلور لرفع الوعي القومي وآثاره على الحفاظ على الفولكلور ذاته ) قالت ديج : إننا إذا أردنا مواجهة حقائق العصر فليس يصح أن نأخذ الفولكلور على أنه تجليات رومانطيقية أو إثيرية صادرة عن جماعات شعبية غارقة في الأحلام والبراءة . إننا حين نتحدث عن الفولكلور إنما نتحدث أيضاً عن استباحته بواسطة القوى من أهل السلطان . وهو حديث عن الفولكلور كأداة أيديولوجية في يد القوى ، سواء كان ذلك القوى دولة أو مؤسسة دينية . واستعرضت ديج كيف استولت الكنيسة في أوروبا على أفئدة وعقول الناس بالفولكلور ، وكيف كان المبشرون يزعمون الحكايات الشعبية في مواعظهم ليحققوا للمسيحية أسطورة الأيديولوجية الكاملة . وحتى عند قيام الدولة الإقطاعية ، استخدمت القوى العلمانية الفولكلور لبث الحماسة في قلب الجند ، باستخدام الأهازيج الشعبية في المارشات العسكرية . وكرست ديج بقية كلمتها للطرائق التي استخدمت بها الدولة الهنغارية الفولكلور لتكريس سيادة الأيديولوجية الماركسية .

\* \* \*

## المراجع

**David Henige :**

The Chronology of Oral Tradition London. 1947

Breaking the Pen of Hayold Macmichael : The Ja'aliyyin Identity Revisited, The  
International Journal of African Historical Studies 21. 1988

**Wendy James :**

Funj Mystique in Ravindra K. Jain ed., Text and Context: the Social  
Anthropology of Tradition. Philadelphia. 1977

**Jan Vansins :**

Oral Tradition, London. 1965

15 elegance Proof ? Structuralism and African History - in Africa 10. 1983

Oral Tradition As History - Wisconsin. 1985

# مستقبل اللغات المحلية : إطار نظري

من نافذة القول التقرير بأن اختيار لغة ما لغرض ما ليس مفردة منطقية . فأنت إذا أنشأت إذاعة في الإقليم الشرقى للسودان بدا لك أن لغة شعب الهلندوة ، الذين يسكنون الإقليم ، واحدة من اللغات الحية التي لا غنى لك من البث بها إذا أردت تقديم خدمة إذاعية جديرة بالاسم . ولكن الأمر خلاف ذلك ، فاتخاذ مثل هذا القرار يعتمد إلى حد كبير على جبر لغوى متصل بسياسات اقتصادية واجتماعية وسياسية تجعل البدهة والمنطق أقل العوامل اعتباراً في اتخاذ مثل ذلك القرار . في حين نجد أن اختيارك للغة الإذاعية في الغالب من إملاء الظاهرة الثقافية اللغوية كمظهر ضاغط من مظاهر القوة .

ونرغب في هذه الورقة أن نقدم إطاراً نظرياً لبعض الاتجاهات الفكرية الرئيسية التي تناولت أوضاع ومستقبل اللغات المحلية في السودان ، حتى يقف الإعلاميون على عوامل الجبر والاختيار التي تحدد بيدايتهم وكفاءتهم المهنيين . وسأقتصر على تقديم اتجاهين فكريين نظرتهما غاية في السلبية تجاه مصائر اللغات المحلية بوجه عام . وقبل أن نقدم هذا الإطار النظرى نعرف القارئ إجمالاً بالوضع اللغوى في السودان ، ليوطن حديثنا النظرى في وقائع لسانية سودانية .

## الوضع اللغوى في السودان :

السمة المركزية للوضع اللغوى في السودان هي التعددية : لغات وطنية عدة ، ونسب بالغة التفاوت فيما يتعلق بالمتحدثين بها ، ولغة وافدة - هي الإنجليزية - مرتبطة بالتعليم وأداء الدولة والاتصال بالعالم . فالسودان يحتوى داخل

(\*) كلمة ألقيتها في سمنار « بحث استراتيجيات الإذاعات الإقليمية » الذى رتبته وزارة الثقافة السودانية ومركز الوحدة للإعلام والتعليم والتدريب ، الذى هو مؤسسة من مؤسسات العون الألمانى للسودان فى فندق السودان فى مارس ١٩٨٩ .

حدوده ممثلات لكل المجموعات اللغوية التي تم التوصل إلى تحديدها في أفريقيا ، ماعدا لغة الخويسان في جنوب أفريقيا . وبحسب إحصاء ١٩٥٦ ، فإن اللغات التي يتحدث بها أهل السودان تبلغ المائة وأربع عشرة لغة ، نصيب سكان جنوب السودان منها حوالي الخمسين لغة . ويتحدث ٥١٪ من جملة السكان ( البالغة آنذاك عشرة ملايين وهي الآن ٢٢ مليوناً ) اللغة العربية . ويتحدث ١٧,٧ اللغات النيلية ( ومن هؤلاء يتحدث ١١٪ بلغة الدينكا ) . ويتحدث ١, ١٢٪ بلغات غير العربية في شمال ووسط السودان . وبناء على ذلك ، فالسودان منطقة تعدد لغوي . وباعتبار نسبة العربية والدينكا ( ٥١٪ و ١١٪ على التوالي ) فالسودان أيضاً منطقة ازدواج لغوي .

ينطلق الاتجاهان ، اللذان ذكرت سلبيتهما تجاه مصائر اللغات المحلية ، من مواقع نظرية متباعدة جداً ، ولكنهما يتفقان في النتيجة وهي هوان شأن اللغات المحلية ، وإن اعترفاً بعد لأي بأدوار محدودة أو مؤقتة لها . الاتجاه الأول : الذي منشؤه في الاستعلاء العربي الإسلامي الدارج ، يرى أن اللغات المحلية لا مكان لها من الإعراب بتوافر اللغة العربية ذات الخلفية الحضارية والتي اكتمل لها القاموس والأبجدية . ووسمته هنا اتجاه ( لا مكان لها من الإعراب ) . أما الاتجاه الثاني : الذي يقوم على معطيات ( اقتصادية ) ماركسية ، فهو يرى اللغات المحلية كسلع ( بايرة ) في ( السوق اللساني ) الذي تروج فيه العربية بمقتضى قانون أساسي تسرى بمقتضاه العربية وتنحسر اللغات المحلية .

#### ١- لا مكان للغات المحلية من الإعراب :

يتذرع هذا الاتجاه بدعوة الوحدة الوطنية التي تقتضى اتساق الناس على لسان واحد مبين هو اللغة العربية . غير أنه ، خلافاً لاتجاه ( السوق اللساني ) ، يخوض في كفاءة وقدرة تلك اللغات المحلية للتبليغ بصورة يمتزج فيها الاستعلاء الصفوي والعامي .

وأكثر حجج هذا الاتجاه معروضة في مخطوطتي ( الماركسية ومشألة اللغة في السودان ) . وقد ناقشت في هذه المخطوطة بشكل رئيسي كتاب ( الحقائق الأساسية عن جنوب السودان ) الذي أصدرته وزارة الاستعلامات والعمل السودانية في أوائل ١٩٦٣ ، لتوضيح موقف الدولة من قضية الجنوب ، بما في ذلك أبعادها الثقافية بعد طرد حكومة الفريق عبود ١٩٥٨ - ١٩٦٤ القس من الجنوب وإجراءات التعريب والأسلمة التي نفذت في جنوب السودان بشكل واسع آنذاك .

وأعرض هنا لبعض الآراء اللاحقة لذلك الكتاب بشأن اللغة والوحدة الوطنية . فقد جاء في مقال للسيد أحمد عبد الرحمن محمد والطيب زين العابدين (١٩٧٩) ، وهما من قادة الجبهة القومية الإسلامية ، أن الكيان القومي يفترض قدرًا كبيرًا من التجانس الحضارى والثقافى بين أقاليم السودان . وبالنظر إلى تعدد لغات السودان ، فهما يرشحان اللغة العربية بوصفها الأداة الوحيدة للتخاطب بين قبائل السودان المختلفة سواء فى الشمال أو الجنوب . ويقول الكاتبان إنهما لا يمانعان فى الاهتمام ببعض ( اللهجات ) المحلية فى الجنوب وجبال النوبة ، التى تقع وسط السودان الغربى ، والانقسنا ، التى تقع فى طرف السودان الشرقى ، بل يدعوان إلى تطوير لغتين منها أو ثلاث فى الجنوب ، حتى يتفاهم بها أهل القبائل هناك . ولكنهما يقولان : إذا كان القصد هو إضعاف الحواجز العرقية والإقليمية فى سبيل وحدة قومية أشمل ، فليس هناك من بديل لقبول اللغة العربية لغة رسمية لجميع أقاليم السودان . ولا بد فى هذا الصدد من تعريب التعليم العام والعالى . ومن المنطق القول إن الكاتبين يدعوان أيضا إلى تعريب الإعلام .

أكثر مناقشات الداعين إلى اللغة الوطنية الجامعة فى الخمسينيات وحتى السبعينيات لا تحتوى على القدر المحدود من التسامح مع اللغات المحلية ، الذى جاء فى كلمتى محمد والطيب اللتين يشجعان فيها الاهتمام باللغات المحلية وتطوير بعضها . غير أن ما يتقصص دعوتهما هو حصرهما لتلك اللغات فى التفاهم الأهلى العام بعيدًا عن مؤسسات الدولة ، كالتعليم مثلاً . وقد نجد ملامحًا من هذا التضييق على اللغات المحلية فى الآراء التى طرحها السيد إبراهيم إسحاق إبراهيم ، الروائى المعروف ، على صفحات جريدة الأيام سنة ١٩٧٦ . وقد ناقشت إبراهيم على تضييقه على اللغات المحلية ونشرت آرائى فى كتابى أنس الكتب (١٩٨٥) .

يرسم إبراهيم للحركة القومية التاريخية السودانية خطة ؛ هى تفاعل وتكامل الكيانات الثقافية حتى ينتهى ذلك إلى التفاهم الوطنى ، الذى يجعل للذاتية السودانية موضعًا أهم لدى جميع المجموعات السكانية للوطن من اعتباراتهم المحدودة عن أنفسهم وبصورة يحتفظ كل منهم بمآثره الثقافية . ويبدى إبراهيم هنا روحًا سمحًا تجاه ثقافات الأقليات القبلية والقومية فى السودان . ولكن سماحته تنتهى حين يعالج مسألة لغات تلك الثقافات ، لأن إبراهيم يعتقد أن الحركة القومية تعمل لصالح هيمنة اللغة العربية فى السودان . وهو يطابق بين هذه الهيمنة وبين استئصال اللغات غير العربية فى السودان .

وهو لا يرى التنافس الذي وقع فيه هنا حين بشر بالاحتفاظ بالثقافات القومية والقبلية ، في حين ضرب بلغاتها عرض الحائط . وكان إبراهيم يعد للغة شيئاً مختلفاً لا يقع في نسيج المأثرة الثقافية .

وتأتى حجة استعلاء اللغة العربية عند إبراهيم كاملة غير منقوصة . فهو لا يرى بأساً في هيمنة اللغة العربية ، لأنها لغة حضارية رائدة مستوفية لطرائق التعبير والأبجدية نزاعة بصورة تاريخية إلى ابتلاع اللغات الأخرى . ولو حدث هذا الابتلاع التاريخي لما بقيت فينا لغات الأتراك والفرس والنوبة والبجة في السودان ، وغيرها كثير في المناطق التي انتشر فيها الإسلام والعربية .

ويستوفي إبراهيم أشراط استعلاء اللغة العربية حين يصف اللغات القومية والقبلية (البدائية) . فهو هنا يطابق مع المفهوم العامي ، الذي يرى أن تلك اللغات (رطانات) في معنى القصور عن التبليغ المبين . علاوة على أنه قد رأى بعض علماء اللغة أنه بقدر ما جرى التقيب في لغات أكثر الشعوب (بدائية) ، لم يعثر على لغة يمكن وصفها بالبدائية من حيث القاموس والأصوات والنحو .

وأكثر حجج الداعين إلى عدم الاكتراث للغات المحلية (عملية وبالتالي إقناعاً) ، هي كثرة تلك اللغات وقلة إمكاناتها مما يجعل الصرف على برامج كتابتها وغمذجتها مستحيلاً . وسرى إنه حتى الشرائع المثقفة من بين حملة تلك اللغات من تهزمه هذه الحجة حين يتيها له أن يكون في موضع اتخاذ قرار نافذ بشأن مستقبل تلك اللغات ، كما كان الحال في الجنوب ما بعد اتفاقية أديس أبابا ، ١٩٧٢ ، والتي أصبح بمقتضاها للجنوبيين سلطة مناسبة في إدارة إقليمهم ذاتياً . فإبراهيم يقول : إننا لا نستطيع أن نوفر للغات البدائية الفرص والدواعي ، والمعدات الموضوعية التي ساقطت اللغات الجامعة مثل العربية إلى استكمال أبجديتها . وقد وجدت نفسى أراهن على تفاؤل عريض بالمستقبل في ردّي على هذه الحجة التي ساقها إبراهيم . فقد قلت إن حجة إبراهيم هذه لا تنتمى إلى عنصر المبدأ في النقاش الدائر حول منزلة ومستقبل لغات الأقليات على وجاهتها وأثرها المقطوع به . وشطحت قائلاً :

«ومن الأفضل أن نتكلم بإمكانات المستقبل حين نرنوا إلى المستقبل . وأن لا نضع قدماً في زهاء المستقبل ، بينما قدمنا الأخرى في ضيق الحاضر وعته . فوجاهة الحوار الفكري أنه قفزة بالرجلين كليهما إلى البعيد البعيد . (عبد الله على إبراهيم ١٩٨٠ : ٧٦) .



## ٢ - السوق اللساني :

استغرب الدكتور عشارى المختص فى علم اللغة الاجتماعى بجامعة الخرطوم الحلف الذى ينادى بتعليم اللغات المحلية فى أفريقيا والذى يكون من حلفاء لا يجمع بينهم أى جامع آخر . فهو حلف قوامه الشيوعيون والبرجوازيون الصغار من الأفارقة الرجعيين والمتقنين والتقدميين والأكاديميين الغربيين الليبراليين ومؤسسات التبشير العالمية . وقال عشارى : إنه لا يريد أن ينضم إلى هذا الخليط العجيب بغير تدبر ، لأنه يريد بالأحرى أن يحلل باستقامة وبصورة جدلية الأوضاع اللغوية فى إطارها المانع ، قبل أن يدلى برأى حول حقوق اللغات الأفريقية المحلية (١٩٨٣ : ٦) ، وهى اللغات التى سماها لاحقاً لغات الأقليات وعرفها بأنها اللغات التى تعيش فى خطر وتحرم المتحدثين بها أو توقعهم من حيازة القوة السياسية والاجتماعية . وهو يعد فى لغات الأقلية كل لغات السودان عدا العربية (١٩٨٨ : ١ و ٢) .

ورد موقف عشارى المبكر تجاه لغات الأقليات بصورة وافية فى مقالة له نشرت عام ١٩٨٤ . فهو يرى أن الظاهرة اللغوية هى ممارسة لسانية لها نفس الطبيعة البنيوية والفاعلية المتبادلة التى لأنواع الممارسات البشرية الأخرى ؛ كالممارسة الاقتصادية ، والسياسية ، والأيدىولوجية ، والعلمية . ويصف عشارى بالتبسيط كل دراسة تفصم اللغة عن سياقات الاقتصاد والسياسة والأيدىولوجى ومن أبعادها المتصلة بأفاق التحول الاجتماعى (١٩٨٤ : ٤) .

وبناء عليه ، تناول عشارى التحولات فى المجتمع السودانى لكى يعطى تقديراً أوفى لمنزلة لغات الأقليات . فقد أشار إلى مؤشرات فى تلك التحولات الاجتماعية مثل ، النمو السكانى للمدن والهجرات والتزاوج بين الجماعات العرقية - اللغوية ، وتحول المزارعين إلى بروليتاريا ، وانهيار الأسرة كوحدة تقليدية فى القرية ، والانتشار النسبى للتعليم باللغة العربية (١٩٨٤ : ٦) . ويخلص عشارى من هذا التفكك للأساس المادى والشعورى الذى تركز عليه لغات الأقليات فى أوضاع هيمنة اللغة العربية المدعومة بالدولة إلى قانون سماه « السريان التاريخى للغة العربية » الذى هو اتجاه دينامى للتحول من هيمنة لغات الأقليات فى أهلها نحو هيمنة اللغة العربية (١٩٨٤ : ١٢) .

ويجد قانون سريان اللغة العربية شرعيته فى نظرية ( السوق اللسانى ) ، فاللغة بمقتضى هذه النظرية ، هى قوة وسلطة . فلكل لغة ، من حيث هى رصيد رمزى ، قيمة شرائية نسبية

فى ( السوق اللسانى ) وهو سوق ينشأ عندما تندغم مجموعات أو قوميات لها لغات مختلفة فى كيان سياسى واحد . ويتج من انخراط هذه المجموعات والقوميات فى ذلك الكيان الواحد نشوء علاقات قوى متميزة ، بينها وفق القوة الاقتصادية أو الحجم السكانى أو المنعة السياسية لكل منها . ومن جهة اللغة تأتى كل جماعة أو قومية برصيدا للغوى الذى تحدد قيمته الشرائية بحيوية تلك الجماعة أى بحجمها وقوتها السياسية والاقتصادية . فإذا كانت تلك الجماعة قوية منبوعة تمكن رصيدها الرمزي ( اللغة أو رأسمالها اللغوى ) من احتلال مواقع السيادة فى أجهزة الدولة الاقتصادية والسياسية والتعليمية . ( نفسه ٧ - ٨ ) ، ولذا قال عشارى إن الصراع فى « السوق اللسانى » ليس صراعاً لغوياً ، ولكنه صراع بين أفراد فى مواقع اجتماعية محددة حول الهيمنة على السوق اللسانى والسيطرة على أدواته المختلفة ( نفسه : ٨ ) .

وبقراءة السوق اللسانى السودانى يخلص عشارى إلى أن السمة الجوهرية للأوضاع اللغوية فى السودان هى التغيير المستمر المتسارع . ومحور هذه الدينامية فى نظر عشارى هو الانتقال التدريجى من هيمنة لغات الأقليات فى اتجاه هيمنة اللغة العربية ( نفسه : ١٠ ) ولأن قانون سريان اللغة العربية وانحسار لغات الأقليات هو قانون ذو نفاذ متصل بخلخلة الأسس التى تدعم لغات الأقليات ( نفسه : ١٤ ) . فعشارى لا يريد أن يبنى نفسه الأمانى حيال حق الأقليات فى استخدام لغاتها وأحيائها . فهو يقول :

« فإذا كانت اللغات المحلية آخذة فى الانحسار ؛ بحكم التدبير التاريخى لتفاعلات البنية الاجتماعية المولدة دوماً للظروف الموضوعية المادية التى تحكم المسار الحياتى لكل لغة ، فإن الاعتقاد فى إمكان المحافظة على هذه اللغات فى هذه الأوضاع يصبح ضرباً من ضروب الخلداع النفسى » ( نفسه : ٦ و ٧ ) .

أسقط عشارى كل تصور لاستمرار حيوية اللغات المحلية فى حال سريان هيمنة العربية . كما أسقط كل تصور لوجود ثنائية لغوية تتعايش فيها لغات الأقليات واللغة العربية وهى الحالة الراهنة التى عليها معظم اللغات الأقلية ، التى يستخدم الناس فيها لغتهم المحلية فى أغراض بعينها ، أغلبها داخل المنزل ويستخدمون فيها اللغة العربية فى أغراض أخرى رسمية وغير رسمية . فهذه الحالة ، فى رأى عشارى ، هى حالة انتقالية موقوتة لن تصمد أمام الهيمنة للمضفة للغة العربية ، فدوام هذه الحالة الانتقالية من المحال ، ويقول عشارى :

« لأن مثل هذا التصور ينطوي على اعتقاد ضمنى بأن تفاعلات الانتقالية اللغوية المتحولة عن هيمنة اللغات المحلية في اتجاه هيمنة العربية يمكن أن تجمد ذاتها في مرحلة من مراحل تطورها ، بحيث تكون هناك ثنائية لغوية منسجمة وقادرة ، ولكن وضعا كهذا لا يتأتى إلا إذا استمر إعادة إنتاج المرحلة الثنائية بطريقة دورية لا نهائية » ( نفسه : ١٣ ) .

لعشارى مع ذلك تحفظات حول النفاذ الحتمى لقانون السريان والانحسار . فهو يرى أنه يمكن لسريان اللغة العربية أن يتكس في حالات منها استجداد ظروف سياسية ( نفسه : ١٥ ) ، ومن ذلك ابتداء إجراءات تخطيط لغوى صارم ( نفسه : ١٥ ) يراعى الأهمية الرمزية الكبيرة للغات الأقليات عند المتكلمين بها في منعطفات المجابهة والتوتر بينهم وبين اللغة العربية السائدة ، غير أن عشارى يؤكد أنه لا يريد استباق الإطار الجدلى من تفاعلات الاقتصاد والسياسة والأيدىولوجى الذى يعتمد فى بحثه عن أوضاع اللغة العربية فى السودان ليقول برأى خطير حول اللغات المحلية . فعشارى ينهى مقاله أيضا بنغمة متشائمة جداً حول مصير اللغات المحلية . فهو يقول :

« فإننا لنعتمد فى حق مطلق للمجموعات العرقية فى تطوير لغاتها . وليس هذا من منطلق إنكار هذا الحق ابتداء . ولكن من منطلق استبصارنا لحقيقته ؛ من حيث إنه حق خاو من أى محتوى مادى فاعل ولا يتعدى مقولة مجردة من وقائع الأوضاع اللغوية المتسمة بدينامية الانتقالية ذات الاتجاهات الحاسمة فى صالح اللغة العربية . . ففى إطار عملية السريان التاريخى المتسرع للغة العربية ، والمدعوم اقتصادياً وسياسياً وأيدىولوجياً ، يضحى الحديث عن تطوير اللغات والمحافظة عليها وحمايتها من الاندثار ضرباً من ضروب التفاؤل » ( نفسه : ٣١ ) .

إن أهمية هذا الموقف من عشارى تجاه لغات الأقليات ليست فى وصفه المحايد لواقع لغوى للسريان والانحسار . فواضح أن لعشارى أحكام قيمة متصلة بهذا البحث . فهو لا يظهر أية معارضة لما سماه سعى السلطات السياسية إلى اتخاذ سياسة لغوية بتنمية لغة مشتركة هى العربية ، كحماد للوحدة الوطنية ( نفسه : ٩ ) . فمما يصادم هذه الوحدة عند عشارى قوى الشتات التى تنطوى فى لغاتها المتعددة وتعارض مسار الوحدة ( ص ٩ ) ، وبجانب هذا القول الصريح ، نجد أن عبارة عشارى نفسه مساعغة لتأكيد هذه الفرضية الأساسية . فهو يسمي خط الوحدة ( انفلاتاً ) ، بينما يسمي خط الشتات ( انكفاء ) ( نفسه : ١٥ ) . فعشارى :

يعترف بالمشروعية السياسية الإيجابية لاستخدام شعار حماية اللغة المحلية كجزء من أيديولوجية جماعية للتعبة ضد الهيمنة من قبل مجموعة سلطوية ، إلا أننا ننبه إلى أن هذا الشعار ينطوي ، في جدليته على عنصر تشبتي رجعي يضم موضوعيا ، وبغض النظر عن النوايا ، حساً قوتياً انفصالياً وبهمش القضايا الجوهرية ( نفسه : ٣١ ) .

جاء عشاري (١٩٨٦) بنظرة أكثر إيجابية حيال منزلة لغات الأقليات في جنوب السودان . وقد رأينا أن عشاري قد أعطى نفسه الحق في التحفظ على نفاذ قانون السريان والانحسار متى استجدت ظروف سياسية تدفع فيها هيمنة وظلم القومية الكبيرة ولغتها الجماعات القومية الأخرى لتتكفى على لغاتها المحلية . وقد كان صدور قوانين ثمیری الإسلامية في سبتمبر ١٩٨٣ ، وانقلاب ثمیری على اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢ ، التي وقعها مع القوميين الجنوبيين السودانيين ، هما واحدة من المنعطفات التاريخية التي قال عشاري : إن اللغات المحلية تكتسب فيها قيمة رمزية وتعبوية تستحق اعتبار المخططين اللغويين .

وقد نظر عشاري للغات الأقليات في الجنوب في سياق تجربة للظواهر المضادة للتعريب في الخطاب اللغوي للشرائح المثقفة في الجنوب . فهو يدعو إلى تحييد نسبي لمشكلة اللغة في جنوب السودان ، وذلك بتخليصها من نبرة الهيمنة والتحقير التي تسود الخطاب اللغوي العربي ، وكذلك تخليصها من العناصر الأيديولوجية التاجيحية في الخطاب اللغوي الجنوبي . أما القسم الآخر من خطة عشاري لتحديد قضية اللغة في الجنوب ، فهو متعلق بالعناية بلغات الأقلية . ففي هذا القسم يدعو عشاري إلى دعم المؤسسات الجنوبية الثقافية مادياً وفنياً لإنجاز مشروعاتها المتصلة بتطوير اللغات المحلية وتجليه التراث وإعادة كتابة المناهج المدرسية لتلائم الأوضاع الثقافية والبيئية في الجنوب ( عشاري ١٩٨٦ : ٣٣٤ - ٣٣٥ ) .

ولا تعنى خطة عشاري التحديدية ، التي تأخذ بيد لغات الأقليات وتوليها قدراً من الاهتمام ، أن تلك اللغات ستكون بمنجاة من قانون انحسارها اللازم . ولكن عشاري ينظر في خطته هذه إلى جملة اعتبارات ، لم يعد في الإمكان تجاهلها في التعامل مع تلك اللغات ، فهو يقول :

« ولكن تجاهل هذه اللغات وتهميشها أصبح أمرين غير مقبولين بحكم الوجهات العالمية والإقليمية والمحلية نحو المطالبة بحقوق هذه اللغات الأقلية وانتزاع هذه الحقوق والاعتراف بها عن طواعية من قبل المجموعات المهيمنة ، ونحو المطالبة بتعزيز هذه اللغات وإدخالها في التعليم الابتدائي » ( نفسه : ٣٣٦ ) .

وقد نبه عشاري ، في كلمته هذه ، إلى واحدة من أكبر متاعب لغات الأقليات في الجنوب ، وهو قلة شأنها بين الشرائع المثقفة التي تلتبس بها هوية وأصالة أفريقية ( نفسه : ٣٠٣ ) . غير أنها لا تخفى عجزه عن تبنيها حتى النهاية . فتلك الشرائع تطرح منزلة لغاتها المحلية بتردد مشوب باعتراف ضمنى أو صريح بمحدوديتها في مجالات الاستخدام الحيوى للغة في التعليم والثقافة والتكنولوجيا . ولا تخفى تلك الشرائع الجنوبية أيضا إشكالية اختيار أية واحدة من لغاتها ( لغات المجموعات الجنوبية التي تربو على خمسين لغة ) المتنافسة لتكون لغة جامعة للجنوب ( نفسه : ٣٠٢ ) . ولذا فإننا قد لا نأخذ خطاب المثقفين الجنوبيين حول تطوير لغاتهم مأخذاً جدياً . فقد غابت اللغات المحلية عن الحوار حول لغة التعليم ، الذى دار فى مجلس الشعب الإقليمى فى الجنوب فى السبعينيات وتراوحت الآراء بين مفضل للعربية ومفضل للإنجليزية ( نفسه : ٣١١ ) . ومع ذلك ، يمكن القول إن لغات الأقليات فى الإقليم الجنوبى قد وجدت تاريخياً حظاً من العناية لم تلقه لغات الأقليات فى الأقاليم السودانية الأخرى . فقد استقرت تلك اللغات ، منذ زمان مدارس التبشير المسيحى ، الذى احتكر التعليم فى الجنوب فى إطار سياسة الاستعمار البريطانى لإدارة الجنوب بمعزل عن شمال السودان العربى المسلم ، كلفة تدريس أو مادة للتعليم فى المدارس الابتدائية . كما أن مجلس الشعب للإقليم الجنوبى قد أنيطت به مهمة تطوير اللغات والثقافات المحلية وهى مهمة لم تُنَظَّ بكيان إقليمى غير الجنوب ( ١٩٨٦ : ١١ ) وهذا القدر المتحقق من الاهتمام بلغات الجنوب عما ساق عشاري لتأكيد ، أن السياسة هى ساحة القرار الكبرى بشأن كفاءة وأهلية اللغات لتسوغ بين المتحدثين بها .

وجاء عشاري ( ١٩٨٦ ) بنقّس ناقد جداً لمشروع الوحدة الوطنية لاتخاذ حجة لتعريب التعليم والإعلام والمجتمع بأسره ونشر خرافات تميز اللغة العربية عن لغات الأقليات قاموساً ونحواً وأصواتاً . صور عشاري الوحدة الوطنية ، من قبل ، كدعوة جامعة صامدة تؤذيها دعوات الشتات والانطواء فى لغات محلية . ولكنه فى هذه الكلمة يشير صراحة إلى أن تلك الوحدة لا تتحقق إلا فى سودان متعدد الألسن والثقافات ، فى مجالات التعليم والإعلام والمجتمع ( ١٩٨٦ : ٩ ) .

وعاد عشاري مرة أخرى فى ١٩٨٨ ، إلى التشديد على قانون سريان العربية وانحسار لغات الأقلية الذى لا يمكن رده لنفاذ التدابير التاريخية وآليات التعبير الاجتماعى التى من وراء ذلك القانون . وبناء عليه ، فهو يرى أن كل ما يمكن عمله تجاه انحسار لغات الأقلية هو

تعزيز العزيمة الجماعية لحماية هذه اللغات والمحافظة عليها واستخدامها من قبل المتحدثين بها . فهو يدعو إلى تخلص تباين القدرات اللغوية في المجتمع من مصاحباتها التمييزية في مجالات التعليم وفرص التوظيف بالنص على حقوق تلك اللغات في الدستور ودعمها مؤسسياً لغاية كتابتها ونمذجتها وتطويرها ونشر الأدب المكتوب بها ( ١٩٨٨ : ١٨ و ١٩ ) .

#### مشهد أفضل لرؤية منزلة اللغات المحلية :

جوهر الموقف حيال مسألة اللغة المحلية - فيما أعتقد - هو عدم حاجتنا إلى إعلان دستوري بلغة رسمية . فنحن لا نحتاج إلى كثير اجتهاد لنرى بغير لبس أن للعربية دوراً تاريخياً مرموقاً في تماسك وحدة السودان الوطنية . إن الذين يردون هذا الدور إلى ميزات ضمنية في اللغة العربية ، كلفة مخطئون . وكذلك يخطئ من يرد هذا الدور إلى آليات تاريخية لا تملك بإزائها فكاً ولا حيلة . وواضح من رصدنا لاتجاهات الأقليات في الحياة إلى إقرار بذلك الحق ، لأن ثمة بشراً تدخلوا بهمة ليضعوا بصمتهم هم على آليات ذلك التاريخ . كما أن اتجاهات ( لا محل لها من الإعراب ) قد أذنت بدور متواضع للغات المحلية لم يكن يخطر لها على بال في الخمسينيات والستينيات .

أميل من جانبي إلى وصف دور اللغة العربية التاريخي في السودان في حوارنا الراهن بأنه دور لغة التفاهم . فهذه هي الخدمة الممتازة التي تقدمها اللغة العربية لغالبية السودانيين المتحدثين بلغات أخرى . وهذا دور يلقي قبول السودانيين عن بكرة أبيهم . أما جعل العربية لغة رسمية فهذا دور مرسوم بسياسة تخشى أن تترى به الدولة والجماعة العربية فيها على الاستعلاء والعنف . فمن دستورية وضع اللغة العربية ، كلفة رسمية ، يتقرر أنها لغة التعليم والإعلام والمكاتب . وقد أعمانا هذا دائماً عن تقدير الكدر والخسارة والمظالم التي تترتب على هذا الموقف .

فلأن اللغة العربية هي اللغة الرسمية تكون هي لغة المحاكم . وقد أشار باحث أنثروبولوجي إلى أن السكان بجبال النوبة في غرب السودان يخلطون في مصطلحات القرابة ، حين يترجمونها أمام المحكمة من لغتهم إلى العربية ، مما يشوش على سلامة الإنادات والإجراءات تشويشاً اضطر معه القضاة غالباً إلى ترك شأن هذه القضايا لأهل الحل والعقد في البلد . وقال قاضي كادقلي ، حاضرة جبال النوبة ، لجريدة الصحافة

(١٥/١/١٩٧٨) : إن محكمته تحتاج إلى مترجم وذلك لتعدد الألسن بهذه المديرية . فرغم معرفة الأكثرية للعربية إلا أن الإفصاح لها يكون متعثرًا في بعض الأحيان .

وتقف مأساة حسن وحسين ، وهما طفلان من إقليم دارفور بغرب السودان قتلا أسرتهما عام ١٩٧٣ ، شاهداً على بؤس اعتماد العربية لغة للتعليم بناء على الدستور . فالمأساة تقف شاهداً على انفصام المعرفة عن اللغة . فحسين كان يتحدث العربية ، وهي ليست لغة أم في جماعتهم ، وتوقف عن ذلك لما اكتشف أنه يلحن في عريته بأصوات رطلاته . وجاء لحسين أمر من ليلة القدر وهو نائم أن يظهر عائلته بالقتل . وامتلح حسين للأمر وراح يصدر الأوامر لأخيه بجلب السيف والقتل بالعربية الفصحى مستعيناً بآيات قرآنية . وكانت الكارثة في أحد وجوهها معرضاً لسيكولوجية اللغة .

واللغة الرسمية لغة المكاتب . وقد احتجت جريدة الفجنت ، التي رأس تحريرها السيد بونا ملوال أحد وزراء الإعلام على عهد نميري (٦ سبتمبر ١٩٦٦) ، لأن وزارة الداخلية كانت ستوقف ترقية الموظفين الذين لا يعرفون العربية من الترقية إلى سكيل (H) لأن ذلك يجافي قرارات مؤتمر المائدة المستديرة (١٩٦٤) أن يكون هناك تمييز على أساس اللغة أو الدين أو العرق . وكان مؤتمر المائدة المستديرة قد انعقد لبحث صيغة مثلى لعلاقات شمال السودان وجنوبه ، بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ ، التي كان موضوع جنوب السودان إحدى بواعث نهوضها .

ولعل أقبح مظاهر رسمية للغة العربية هو افتراض الدولة أن من تحدث بها فهو سوداني ومن لم يتحدث بها فهو أجنبي ، وترتب على التعريف المركزي للمواطن من صيغة رسمية للغة العربية ظلم كثير . فإبان المواجهة المسلحة بين المعارضة وحكومة نميري (وهي المواجهة التي عرفت بأحداث «المرتقة» ، لأن نميري اتهم القوى العسكرية التي تحركت من ليبيا واحتلت الخرطوم بأنها عناصر أجنبية) عام ١٩٧٦ . كان الحديث باللغة العربية أو (الطانة) هو فيصل في التقرير بشأن الشخص إن كان مواطناً أو مرتزقاً .

إعلان لغة ما لغة رسمية ليس إعلاناً محايداً ، فهو يضيف على تلك اللغة قوة ونفاذاً وحزازات ، من رأينا كيف تتحول إلى أنواع من التعديات أو العنف .

سيبدو كسر صنم اللغة الرسمية صعباً . سيحتاج المحتجون باستحالة إدارة الدولة بغير لغة رسمية أو بتكلفته العالية . ولكن علينا أن نتذكر أن بلدنا نفذت أغبياء المشروعات وأكثرها

تكلفة ؛ مثل بناء التنظيم الفردي ، الاتحاد الاشتراكي ، ولم تبخل عليها بالزمن أو الموارد . وبناء عليه ، فلا يصح أن نبخل بالخيال أو الموارد والزمن لترتب مشروعاََ لئلا نازل اللغة في السودان نعيم حول الأفئدة والعقول السودانية لخلق أمن لغوي يطمئن إليه السودانيون جميعاً .

\*\*\*

## المراجع

- ١ - إبراهيم إسحاق إبراهيم : الأيام ١٧ / ١٠ / ١٩٧٥ و ٢٣ / ١ / ١٩٧٦ .
- ٢ - أحمد عبد الرحمن محمد والطبيب زين العابدين
- ( التمازج الحضاري في السودان ) مجلة الثقافة السودانية ، العدد العاشر مايو ١٩٧٩ .
- ٣ - عبد الله علي إبراهيم : أنس الكتب ، دار جامعة الخرطوم للنشر ص ٦٢ - ٧٢
- ( الماركسية ومسألة اللغة في السودان ) ، نشر ١٩٧٦ ، وتعيد نشره دار النسق قريباً
- ٤ - عشاري أحمد محمود : العربية في جنوب السودان ( بالإنجليزية ) دار فال للطباعة ، ١٩٨٣ .
- ( جدلية الوحدة والتفتت : في قضايا اللغة والوحدة الوطنية في السودان ) ورقة مقدمة لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية ، الخرطوم ، ١٩٨٤ .
- محاضرة ألقاها أمام الأكاديمية العسكرية ١٩٨٦ .
- ( أوضاع اللغات الأقلية ومستقبلها في السودان ) ورقة مقدمة إلى ندوة الأقليات في الوطن العربي ، الخرطوم ١٩٨٨ .



التورط في العالم - نقد العالم أم الارتداد عنه :

رشحت للقراءة مرة كتاباً اسمه ( كيف تقرأ بطوط ؟ ) ، وهو كتاب في نقد عالم والأعيب الأمريكي الماهر « والت ديزني » قائلاً : ( والكتاب جدير بالقراءة وبخاصة في وقتنا هذا الذي نكاد نتفق فيه على انصراف أطفالنا عملاً نقدمه إليهم في باب تسليتهم وتثقيفهم وانكبابهم على قراءات ومشاهدات لسننا نعرف كيف سنشثهم وعلى أية صورة ؟ ولأى مثل وغايات ؟ وهذا وضع عصيب تعددت المحاولات لتفاديه . . . ومعظم هذه المحاولات نوايا حسنة وما يقعد بها دون مراميها أعقد ، وأكثر هذه الاجتهادات خطراً هو الظن أن انصراف أطفالنا عملاً نقدمه عابر ، ويكفي لاستعادتهم مثلاً إدخال الألوان والسلاسل ( الكرتونية ) في مجلة ( الصبيان ) - ( وهي مجلة الطفل السوداني الأولى - أو غيرها مما يستجد .

وغاب عن هذه الاجتهادات أن انصراف أطفالنا هو وجه من وجوه تورطهم في العالم ، سمعوا الزمار ولَبَّوا ، ووقعوا في الشراك ، وستكون استعادتهم عملاً صعباً لانطوائه على نقد العالم وتجارة التسلية فيه خاصة ) .

غير خاف أنني أستند على حكاية ( الزمار والأطفال ) الشعبية لتصوير المدى الذي تورط فيه أطفالنا في العالم ، ومؤكد أننا نريد بمشروع توظيف الحكايات الشعبية لتعليم وتهذيب وتسلية الأطفال أن نستدعيهم من سحر الزمار والزمار الذي يزعج بهم في تكنولوجيا الرعب والتغريب ، وهذا مطلب أبوى ووطنى مشروع ولكن تبقى دون تنفيذه مخاطرة نقد العالم ؛ نقد مركزية الحضارة فيه ، ونقد أنفسنا لأننا كلنا متورطون في القبول البديهي للعالم .

(\*) قدمتها إلى ندوة عن استخدام الحكاية الشعبية في التعليم انعقدت بقطر في مارس ١٩٨٩ ونشرتها مجلة المأثورات الشعبية في مجلدها الخامس ، عددها السابع عشر ، عام ١٩٩٠ .

نحو  
محاسبة  
فولكلورية  
لتوظيف  
الحكاية  
الشعبية

سيكون حديثي مراوحة من محاذير إلى محاذير بشأن توظيف الحكاية الشعبية ، والمحاذير أكثر ما يحتاج إليه المتحوط الحذر الذي يعرف أنه بصدد حملة يجبرها على العالم .

وقبل المحاذير ، أبدأ بطرد بعض الأفكار البسيطة التي قد تراودنا ونحن بصدد توظيف الحكاية الشعبية للأطفال .

ينبغي ، أولاً ، أن لا نتصور أننا إذا تمهنا إلى الحكاية الشعبية أننا قد وصلنا إلى النقطة الصواب حول خصوصيتها ، وأننا قد انقطعنا عن العالم اللزج إلى ما يميزنا ويعطينا قيمتنا المتفردة . فالحكايات الشعبية هي التراث العالَمي المؤكد الذي نشارك فيه بإبداعية على خلاف مشاركتنا في أى شيء آخر مثل التكنولوجيا أو حتى الرياضة ، ولهذا استقام أن تدرج حكاياتنا الشعبية في نظم الفهرسة العالية ، ربما اعتقدنا أن هذه المأثورات هي الدليل القاطع على خصوصيتها ، ولكن الأمر خلاف ذلك ، إننا حين نتوجه إلى الحكايات الشعبية إنما نفتح على العالم أيضا .

وسنجد ثانياً في تلك الحكايات الشعبية وقائع محرجة كثيرة وسنحتار في نسبتها إلى تراثنا وقيمنا ومثلنا كما نصورها لأنفسنا ، فقد وجدت الأستاذ/ عبد الكريم الجهيمان يثيراً من حكاية شعبية تعرضت لعلاقة غير شرعية بين والد وابنته ، بقوله إن الجدة التي كانت تحكى للأطفال قدمت لتلك الحكاية قائلة : ( إننى سوف أقص عليك قصة ليست من بيتنا ولا محيطنا ) وعندنا في السودان ( حجة ) رائجة عن فتاة جميلة اسمها ( فاطمة السمجة ) تغرز شوكة في رأس عجوز لتأخذ جلده وتندثر به ، وكانت فاطمة قد سألت العجوز نفسه كيف السبيل إلى سلخ جلد الرجل العجوز ، وقد تعوذ الرجل قبل أن يكلمها ، وعادت فاطمة لتفعل ذلك من غير وازع تردد .

لقد بدأت دراسة الفولكلور ( والأسطورة بخاصة ) حين توقف الدارسون عالمياً على المفارقة بين ما عرفه الناس عن رقى الإغريق القدماء وبين ما ورد في أساطيرهم من بشاعات مثل ابتلاع الآلهة للناس وغير ذلك . وقد كانت هذه المفارقة الأصل في منشأ نظريات تحليل الأسطورة المبكرة . فقد قال ماكس ملر : إن تلك الأساطير مجرد مجازات لصراع القوى في الطبيعة ولا علاقة لها بواقع الإغريق الاجتماعي ، وقال منظرو المدرسة الأنثروبولوجية إن تلك المشاهد البشعة هي مخلفات من العهود البدائية تسربت في الأساطير ولا تعكس واقع الإغريق الذين عرفنا عنهم الرقى والتهذيب .

وهكذا لا مهرب ، أننا حين نتوجه إلى الحكاية الشعبية لا نرتد تلقائياً إلى حالة بسيطة من الانقطاع عن العالم ، وأننا حين نتوجه إلى تلك الحكايات قد يصعب علينا جداً التعرف على أنفسنا وثقافتنا فيها ؛ لأن بعضها يحتوى على بشاعات لن نريد أن تكون عنواناً لنا .

#### التوظيف - متاعب الفولكلورى :

لعل توظيف الفولكلور أقدم من الفولكلور ذاته ، وقالت لنا البروفيسيرة لنداد فى حديث قريب لها بالخرطوم إننا ينبغي أن نهجر نهائياً فكرة أن الفولكلور هو إبداع أثيرى لجماعات شعبية مستغرقة فى حدود ضيقة من الأضغاث والأحلام .

ومع ذلك ، فقبول حقيقة توظيف الفولكلور (الاستعانة به ، تسخير ، استخدامه .. إلخ) صعب جداً على الفولكلورى الذى يشعر لهذه الدعوة ، وللفولكلورى عذره . يكفى أن النازية قد جندت الأخوة قرم فى جحافل جيوشها النفسية السفلية ، وينظر الفولكلورى بقلق إلى (تسويق) الفولكلور فى أشغال السياحة وغيرها . وقد اخترع الفولكلورى الأمريكى ريتشارد دورسون مصطلح الـ (Fakeiore) للإشارة إلى تزيف الفولكلور من خلال بعض عمليات استخدامه ، وهذا مؤشر إلى أن الفولكلورى يصاب بخوف خاص من (توظيف الفولكلور) وهو خوف علينا أن نضعه فى اعتبارنا فى أى مشروع هادف إلى توظيف الفولكلور .

إننى سأسوق جملة من المحاذير لمشروع التوظيف الذى يجد منى كل ترحيب ، وسأغلف هذه المحاذير بعرض للموقف الراهن فى علم الحكاية الشعبية ، وهو عرض أريد له أن يكون إطاراً ننمى به حساسية فولكلورية نقرب بها من مهمة توظيف الحكاية الشعبية . وستكون عناصر هذا الإطار كما يلى :

١ - إذا كنا بصدد ابتداء مشروع عن الحكاية فيلزمنا أن نلم بمنزلة (الحكى) وخطره فى الحياة ، كما تكشف عنه الدراسات الأثنوغرافية والفولكلورية المعاصرة . ف (الحكى) ذو دلالة كبيرة على مفهوم الشخص فى المجتمع وله ترميز مهم فى العمليات الاجتماعية .

٢ - إذا كنا بصدد نقل حكايات من حال الشفاهة إلى الكتابة (أو التقنيات الأخرى) فلا بد أن نقف على ما توصلت إليه علوم الاتصال والفولكلور فى خصائص الشفاهة والكتابة .

٣ - إذا كنا بصدد توظيف حكايات شعبية فيصح أن نطلع على نقد الفولكلوريين لممارسات سبقت في مثل ذلك التوظيف .

ستشغل هذه المحاذير الجزء الأول من الورقة . أما الجزء الثاني منها فسيلتفت إلى تطبيقات سودانية في توظيف الحكاية الشعبية في تربية الطفل وأدبه ، وسأعرض للحالتين : (١) حالة جرى فيها بالفعل توظيف لهذه الحكايات في برنامج للمكتبة المدرسية . (٢) وحالة توفرت لها كل الظروف لاستخدام الحكاية ، ولكن حالت نظريات سياسية تربوية دون ذلك الاستخدام .

#### الحكى والحكايات :

الإنسان Homo sapiens من حيث قوامه في الطبيعة ، وقرر الفولكلوريون أن يسموه Homo narrans لفرط ولع الإنسان بالحكى ، ويعرف الحكى بأنه الطريقة التى تتحول بها تجربة ما إلى إفادة كلامية ، والحكاية وسيط لتوصيل التجربة وهى أعلى مرحلة من (الجملة) ، فبينما تصل الجملة الكلمات بعضها بعضاً نجد الحكاية تربط أفعالاً وأحداثاً .

تعاظم الدراسات حول (الحكى) ، وبخاصة في إطار مفهوم الأداء Perfromance ، الذى يجد قبولا كبيراً في النظرية الفولكلورية ، ويدرس الحكى الآن على أنه مفتاح للشخصية ، فقد كتبت لندا دق عن زوجين في مدينة شيكاغو لكل منهما ميل مختلف في الحكاية ، فبينما يحكى الرجل النكات التى تهزأ بال مقدسات أحياناً نجد الزوجة متخصصة في حكايات قصص الخوارق والكرامات ، وقد تناولت دق جدل هذه العلاقة الزوجية بتوفيق كبير بدت فيه هذه العلاقة بين الزوجين نسيجاً من محض (حكاوى وحكاوى مضادة) . ويدرس الدارسون النكتة والمثل والحكاية على أنها أدوات يناور بها المتكلم في مجرى الكلام ويحقق بها استراتيجيته في العمليات الاجتماعية .

#### ديناميكية الشفاهة :

ولأننا سننقل الحكايات الشعبية في الغالب من حال الشفاهة إلى الكتابة في توظيفنا لها لزم علينا أن نقتبس من المباحث الحديثة الجارية في ديناميكية الشفاهة ، فقد رتب أوكسل أولرك ما أسماه القوانين الملحمية وهى القوانين العامة لإنشاء كل أنواع القصص الشفاهى ، وقد جاء أولرك بعدد منها مثل :

١ - قانون البداية وقانون النهاية : للحكاية الشعبية لا تبدأ بفعل مفاجيء ولا تنتهى بقطع وعجل ، فهي تبدأ من الهدوء إلى الإثارة وتنتهى من الإثارة إلى الهدوء .

٢ - قانون التكرار : فى الأدب المكتوب هناك وسائل شتى للتأكيد ، فيمكننا القول إن ( الشيء أحمر فاقع ) ولكن الحكاية الشعبية تفعل ذلك بالتكرار أو بميزات الصوت مثل قولك ( أحمر أحمر ) أو ( أحمر ) .

٣ - قانون اقتصار المشهد على عنصرين : فالمشهد فى الحكاية الشعبية لا يسع أكثر من شخصين .

٤ - قانون المقابلة : الحكايات تقوم على المعارضات المتطرفة مثل الشاب والعجوز ، الشر والخير وغيرهما .

وقد وجد ملمان بارى (١٩٢٨) حلاً لـ ( السؤال الهوميرى ) فى الإنشاء الشفوى ، فقد كان هناك من يشك فى وجود شخص باسم هومير لأنه حلل ( الإلياذة ) و ( الأوديسة ) إلى طبقات فوق طبقات من قطع الشعر الملحمى الذى اجتمع بعضه فوق بعض بغير حاجة إلى مؤلف ، وهناك من كان يعتقد بوجود هومير نظراً لتمامات الملحميتين الذى يدل على وجود مؤلف واحد ، ومن هنا نشأ فى الدراسات الكلاسيكية السؤال الهوميرى : هل هناك هومير أم لا ؟ .

وجاء حل هذا السؤال الهوميرى على يد ملمان بارى الذى قال : إن خصائص الشعر الهوميرى مردودة إلى الاقتصاد الذى تستلزمه طريقة الإنشاء الشفاهى وأن هذه الطريقة بما يمكن الاستدلال على عناصرها بدراسة الشعر نفسه . وقد نبه اكتشاف بارى لأول مرة أنه يمكن دراسة الإنشاء الشفاهى بغير المواضع والمواصفات التى استقرت فى تحليل ونقد النصوص الشعرية المكتوبة . وبنى ألبرت لورد نظراته فى كتابه ( مغنى الحكايات ) على الأسس العامة التى وضعها أستاذاه بارى .

وتتطور دراسات الشفاهة الآن تطوراً ملحوظاً كما نرى فى كتاب رويسرت أونق « الشفاهة والكتابة » الذى حاول فيه تحليل الديناميكية السيكلوجية للشفاهيات .

نقد التوظيف :

لعل أكثر أبواب الحكاية الشعبية حيوية على أيامنا هذه هو النقد الذى تتعرض له الحكاية الشعبية الأدبية ، وهذه الأخيرة هى التوظيف الذى جرى للحكاية الشعبية الشفاهية فى أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وأبرز الناقدين للحكاية الشعبية الأدبية هو الدكتور جاك زايبز الذى صدر له مؤخراً كتاب ( كدح وعذابات ذات الرداء الأحمر ) ، وقد درس فى هذا الكتاب ، وفق مفهوم طبقي اجتماعي ، مصائر هذه الحكاية الشعبية وصورها حين تحول بها الكتاب من الشفاهة إلى التدوين .

فقط لاحظ زايبز أن الكاتب الفرنسى بيرو ( الذى كتب قصة ذات الرداء فى القرن الثامن عشر ) قد سحب من صورته الأدبية للقصة موتيفات العنف وتلك التى يشتم فيها الجنس ومع ذلك جعلها قصة خالدة على الأجيال . وقد أضاف بيرو موتيف الرداء الأحمر الذى لم يكن فى الحكاية الشعبية ، ولاحظ زايبز أن بيرو أوقع ذات الرداء الأحمر فى برائن الذئب ، بينما احتفلت الحكاية الشعبية بذكاء تلك الفتاة وهروبها بشكل مستقل من برائن الذئب .

ومن رأى زايبز أن القصة الشعبية الأدبية إنما كتبت من وجهة نظر البرجوازية الفرنسية ، حين بدا لها أنها تواجه مشكلة الطفل كسب عمرية جديدة ذات احتياجات ومشاكل مبتكرة . فلأول مرة انفصل فى فرنسا آنذاك ( الطفل ) عن ( البالغ ) ، بينما كان الطفل فى السابق بالغاً صغيراً يصلح له كل ما يصلح للبالغ . وكان على البرجوازية الفرنسية أن تعمل لإدخال ذلك الطفل فى الحضارة على ضوء المعانى الخلقية المحددة لتلك الطبقة .

وقد ترتبت على هذا التوظيف تغييرات ملموسة أجراها الكاتب على الحكاية الشعبية . فقد اختلفت ذات الرداء الأحمر فى الحكاية الشعبية عنها فى الحكاية الشعبية الأدبية ، فذات الرداء الأحمر الفلاحة قاصدة ، مباشرة ، شجاعة ، ولها احترام لعقلها . أما ذات الرداء الأحمر البرجوازية فهى جميلة ، دلوعة ، مخروبة ، ولا حيلة لها .

ونحتاج إلى مثل هذا المنهج النظرى الناقد ( مهما اختلفنا حول ما توصل إليه من نتائج ) حتى نصون مشروعنا لتوظيف الحكاية الشعبية من النفعية والفرضية والنظرة التربوية البسيطة التى تريد أن تفرغ من كل هموم تربية الطفل بضرية بسيطة هى توظيف الحكاية الشعبية .

سيستجنب مشروع توظيف الحكاية الشعبية مواطن الزلل إذا اهتمدى بعلم الحكاية الشعبية ومستجداته . فمستوظف الحكاية سيفيد كثيراً إذا ألم بطرف مناسب من أسرار حيوية النصوص الشعبية التي تستهويه وتسحره ، وهى أسرار مركوزة فى خصائصها التي هى موضوع علم الحكاية الشعبية .

#### تطبيقات سودانية :

يتطرق الجزء الثانى من الورقة إلى أنواع من توظيف الحكاية الشعبية فى السودان :

##### الحالة الأولى :

- هى تجربة البروفيسير عبد الله الطيب ( المربى ، اللغوى والشاعر والباحث ) التي أثمرت كتاباً رائجاً للأحاجى السودانية .

##### الحالة الثانية :

- هى فرصة أهدرها التربويون بتعسف فى حين كان بإمكانهم الاستفادة منها لاستخدام أنواع من الحكاية الشعبية بذكاء وسداد لتقريب مادة التاريخ للتلميذ .

الكتابة بلا مزاعم : ( تجربة عبد الله الطيب )

نشر عبد الله الطيب مجموعات من الأحاجى فى الخمسينيات فى سلسلة اسمها الأحاجى السودانية كانت تصدر عن مكتب النشر التابع لمصلحة المعارف السودانية آنذاك . وقد أنيطت بالمكتب مهمة تزويد الطالب بالكتاب المدرسى وكتاب الاطلاع ، علاوة على إصدار مجلة للصبيان وأخرى للكبار . وقد شارك فى نشاط الكتب مربون كبار ، وإلى مطبوعات هذا المكتب الجميلة الممتعة يعود آباء اليوم بذاكرتهم كلما واجهوا إشكالات ثقافة أبنائهم ، وتعتبر فترة الكتب هذه هى فترة الناسولوجى التربوية فى السودان الآن .

عاد عبد الله الطيب إلى إصدار مجموعات أحاجيه فى كتاب واحد بعنوان الأحاجى السودانية فى ١٩٧٦ من دار جامعة الخرطوم للنشر . وهو ينشر المزيد من هذه الأحاجى الآن فى جريدة ( الأيام ) السودانية ، ويعد بنشر هذه الأحاجى الجديدة فى كتاب .

وهناك إجماع من الآباء والأمهات بأن كتاب الأحاجي السودانية قد أسعد أبناءهم وبناتهم كثيراً ، ورأيت أكثر الصبيان يستغرقون في قراءته بنهم عجيب ، وقد نفذت طبعته الأولى حالاً .

اقرب عبد الله الطيب من الأحاجي بلا مزاعم لغوية أو أيديولوجية أو أخلاقية .

صورة عبد الله الطيب العامة أنه لغوى متنتع حوشى العبارة ، وقد عاب عليه الدكتور/ طه حسين استخدام كلمة ( الطخا أى السحاب ) في شعره ، فرد عليه عبد الله الطيب قائلاً : إن الطخا كلمة مترددة في العامية السودانية ، وهذه الواقعة مع طه حسين مفتاح لمعرفة اليسر الذى يتحرك به عبد الله بين المستوى الدارج والفصحى في اللغة . يرى أكثر الناس أن اللغة العربية إقليمان : عامى وفصحى بينهما أسوار ممتعة إلا أن معرفة عبد الله الطيب التى لا تجارى بالعربية الكلاسيكية وبالعامية قد كشفت له الأنهار تحت أرضية الواصلة التى تتدفق بين الإقليمين .

الواضح أن عبد الله الطيب قد انتقل من بلاغة العامية إلى بلاغة الفصحى بما يشبه التزحلق لا التسلق ، فقد قضى عبد الله شطراً من عمره في منطقة عرب الرباطاب في شمال السودان التى هى منطقة استخدام متشعب ودقيق وبلغ للغة ، ثم قطع مراحل الدراسة حتى تخصص في العربية الفصحى الدقيقة ، فعبد الله سبق حتى الواقعيين الاشتراكيين إلى كتابة حوار قصته ( نوار القطن ) في أوائل الأربعينيات باللغة الدارجة ، وأنت لا تكاد تقرأ له بحثاً حتى يرد الكلمات الفصيحة إلى صورتها في الدارجة السودانية مثل كلمات ( يتر ، عب ، مرتق ، صواب ) .

ليس لعبد الله مطلب أخلاقي من الأحاجي ( الحكاية الشعبية ) . فهو لم يجعل نفسه وصياً ليقطف الأحاجي من العبارات غير اللاتقة ( فى نظر من ؟ ) ، قال في كتابه عام ١٩٦٧ أنه استبدل خاتمة الأحاجي ( انحترت وانبثرت فى أست الصغير فينا ) بـ ( جاء هادم اللذات وهازم المسرات ) ولكنه عاد فى مجموعته التى ينشرها حالياً فى جريدة الأيام إلى ( انحترت وانبثرت ) كأنه قد ضاق بالتزييف .

ولم يخفف عبد الله بشاعة فاطمة السمجة حين خلعت جلد العجوز ، كما ورد عنده ٣ مرات ( يلعن أبو ما يفعل كذا ) كما ، وردت عنده كلمة ( القضااف - القىء ) بلا موارد ، فقد تحدى القنود فى حكاية ظلوت أخوت من البهم أيهم يفشى أجود المراعى ،



وللبرهنة على ذلك قال لهم العتود : « تعال نتقاضف » كما وردت في ( ظلوت ) كلمة (أخرية) أى أجعله ( يخرى ) بلا حياء فى القصص .

وعبد الله يلزم الأسلوب التجريدى للحكاية الشعبية ولا يميل إلى الاختصار بمثل ( وهكذا ) ( وفعل ذلك ثانية وثالثة ) و ( هلمجرا ) ، ففى حكاية ( جفيل وجفيلة ) يهرب جفيل وجفيلة على ظهر حصان من وجه الغول الذى يطاردهما ويجرى بينهما هذا الحوار :  
جفيل : شايقة الغول .

جفيلة : شايقة مثل الحدية (الحدأة) وكلبة جنبو مثل الزرزور (طائر صغير) (جفيل يسرع) .  
جفيل : شايقة الغول .

جفيلة : شايقة مثل الدحيش (تصغير جحش) و كلب جنبو مثل الفوير (تصغير الفار) .  
ويتكرر الهروب وهذا الحوار ثلاث مرات بغير أن يضيّق عبد الله بذلك ، وفى ولائه للأسلوب التجريدى يلجأ عبد الله الطيب إلى مفردات اللغة لتصوير عظم أو قوة أو ضعف الحادثة أو الشيء أو العاطفة أو السلوك ، فهو يصور مقدار الأشياء بالتكرار :  
١ - فهو يقول ( انقذت بطن « كلب الغول » طرق طرق ) ، وليس انقذت بطن الغول و صدر صوت انفراطها مدويًا .

٢ - وهو يقول ( وقعد يأكل ويأكل ) وليس يأكل بإسراف يكاد لا يشبع .

٣ - وهو يقول ( يشخر شخر شخر ) وليس يشخر شخيراً متصلاً عميقاً .

ويكتب عبد الله أحاجيه بعفوية سائلة لا يجعل الأسئلة من مثل ( العامية أم الفصحى ) ( الأخلاق أم عدمها ) تعكر عليه صفو الفن فى التبليغ ، فهو يكتب حوار شخصياته بالعامية أو الفصحى ببوصلة سرية ، فمع أنه يلتزم العامية فى الحوار فى الغالب إلا أنك تجد مثلاً الولد يقول لأخته ( دعنا نهرب من هذا البيت ) وتقول الأخت لأخيها ( إن أبانا يسمع كلام زوجة ) ، علماً أنه فى نفس الحكاية تجد عنده من يقول ( الضيفان أكلوا كل حاجة والكسرة كملنها الخدم حين القدر داك فيه لحم انتظروه ينجض « ينضج » ) .

وحتى فى النص تضطره الصيغ الجاهزة إلى التزام الصورة العامية مثل ( الغول حسيصة دهر ، ونومه شهر ) .

ولكنه يحاول بجد أن يرسم الكلمة بصورة تحتمل القراءة الفصيحة والعامية ما استطاع مثلاً (مرحباً بكن) يمكن أن تقرأ عامياً مرحباً بكن . وهذا مبحث يحتاج إلى تطويل . ربما نرد نباح كتاب الأحاجى السودانية إلى أنه لم تسبق الاقتراب من الأحاجى التى تناولها أية مزاعم تربوية (سوى الإمتاع) فالصورة التى استقرت عليها أحاجيه صادرة عن حب استثنائي لهذه الحكايات ممن استمع إليها بشغف طويل حتى تحول إلى راوٍ عادى لها .

فهو لم يهجم على الأحاجى بعدة التربوى (على أن عبد الله الطيب تربوى قديم متمرس) ولا بعدة اللغوى (على أن هذا تخصصه) ولا الوطنى (وكانت له خناقات كثيرة حول تعليم اللغة العربية مع المفتشين والمعلمين الإنجليز) ولا العروبي (وهو الذاكرة التى حوت أدب العرب ونظراتهم) .

إنه لم يهجم على الأحاجى بأى من هذه الأدوات التى كانت كفيلة بإخضاع الأحاجى إلى مساءلة ومراجعة وتحوير وتطويل . خلافاً لذلك حشد عبد الله الطيب كل هذه الخبرات حشداً شفيفاً لتأزر لإخراج الحجة كقطعة غالية من الفن البسيط الخطير .

**وفرصة مهيبة - فى البدء كان التاريخ :**

كنت أدور أجمع نصوص التراث فى القرى السودانية ثم أعرج على المدرسة الابتدائية فى القرية المعنية لبعض الأنس مع المدرسين ، وقد استقر عندى أن ثمة انفصلاً مقيماً بين تلك النصوص التى تطرق أذننى من نوافذ المدرسة وفى دفتر المناهج ، فالطفل يسمع فى بيثاته نصوصاً تراثية ذات قيمة ذوقية عالية فإذا جاء إلى المدرسة افترضت المنهج المدرسى أنه لوح مسموح خال من كل معرفة وتسابق المدرسون يحققونه بالمعرفة .

المدرسة الابتدائية السودانية كما جاء عند السيد/ قريفت (الذى صمم ذهنها ومناهجها فى الثلاثينيات من هذا القرن) انبثت على أنها مؤسسة غنية لمجتمع فقير ، قريفت يقول : إنه بخبطة التلاميذ السودانيين اتضح له أن خلفيتهم الثقافية البيئية محدودة ، وتابع كتاب (مرشد معلم التاريخ للمدرسة الأولية) هذا التبخيس لإمكانات الطفل الداخلى للمدرسة الابتدائية فهو يقول :

(التاريخ سجل لأحداث بعيدة عن التلميذ ، فى أغلب الأحيان بعيدة عنه فى الزمان كما هى بعيدة عنه فى المكان ، وهى غالباً ما تتعلق بأراء ومقاييس نادراً ما يستطيع فهمها وتقديرها) .

وبناء على هذه الملحوظة التربوية فالتلميذ لا يعطى دروساً في التاريخ إلا في السنة الثانية أو الثالثة الابتدائية ، ويصح هنا أن نسأل : هل صحيح أن التاريخ بعيد عن التلميذ كما يزعم المرشد ؟

وأجيب بالنفي ، فالتلميذ يأتى إلى المدرسة بحكايات كثيرة عن التاريخ ، فلربما جاء التلميذ بقصص ( تجارب شخصية ) منقولة عن جده الذى اشترك فى حروب المهديّة ، أو عن والده الذى اشترك فى بناء خط السكة الحديد ، أو جدته التى زارت ضريح ولّى فى طرف من أطراف البلاد لأسرتها عقيده فى كراماته وبركته . وغالباً ما يأتى التلاميذ إلى المدرسة بعد أن تشبعوا بزيارات متكررة لمواقع أثرية أو تاريخية فى ظهر قريتهم أو سمعوا ( حكايات شارحة ) لتلك المواقع ، فالتاريخ الذى يحمله أطفال قرية مسكفيشو ( التى هى فى بلاد النوبة السودانية ) إلى المدرسة كفيل بلغت نظرنا إلى الكم الهائل من الحكايات التى نهدها ، والتى كان يمكن أن نوظفها فى التدرج بأولئك الأطفال فى التعرف على التاريخ من واقع تجاربهم الباكّة معه .

فى عيد الفطر بوجه خاص يستأجر الأولاد فى قرية مسكفيشو مركباً شراعياً ويتزهون بها فى النيل ويذهبون بها للبر الشرقى حيث جبل الصحابة ، فى الجبل ضريح سيدنا أمير عمر ويقال : إن أمير هذا هو أحد الصحابة ( صحابة الرسول ) ( ص ) دفن هنا فى النوبة ، وأقيم عليه ضريح ومزار ، ويصعد الأطفال الجبل وفيه بئر قديمة قيل : إن الجن هو الذى حفها فى قديم الزمان بالإبر ، وبالجبل آثار منازل سكنية قديمة .

أما أولاد الضاحية الشمالية من مسكفيشو فهم يذهبون إلى سلسلة الجبال والتلال على الأرض الممتدة المترامية خلف الجبال ، فيجدون هناك بقايا حيوانات وخيول ( عظام إبل وخيول ، أوتاد ، قطع من الحبال . . . جدوات . . . إلخ ) ، ويجد الأطفال شظايا قتابل ومتفجرات . وهذه آثار موقعة أرقين بين جنود المهديّة والإنجليز التى جرت فى ١٨٨٩ .

أما أولاد المنطقة الوسطى فيذهبون إلى الفلاة ثم إلى حجر أحمر منبسط مساحته ٥٠ متراً مربعاً وفيه نقوش تاريخية ، وفى تلك المساحة الصخرية توجد ٨ حفر قدت على نسق واحد ، وتأتى إلى هذه الحفر كل الطيور لتشرب من الماء الذى تحتزنه فيصطادها الأولاد ويشيع فى المكان جو مهيب من السحر والتاريخ .

هل هذه بيئة محدودة كما يقول قريفت ؟ هل التاريخ بعيد جداً عن هؤلاء التلاميذ كما يقول مرشد التاريخ ؟ يأتي هؤلاء الأطفال إلى المدرسة بذخيرة من التاريخ أهم ما فيها الدليل التاريخي الذي يتمثل في الآتي :

( أ ) أسطورة المنشأ أو الأسطورة الشارحة .

( ب ) بقايا العظام .

( ج ) الرواية الشفاهية .

المربون هم الذين يظنون التاريخ حالة من التدرج من الأسفل إلى الأعلى ، من القديم إلى الجديد ، وهو حالة علوية لا علاقة لها بالبشر والأطفال خاصة ، ولذا يبدأ التاريخ في الصف الثاني الابتدائي بكتاب اسمه ( نحن وأجدادنا ) ويبدأ درسه الأول بالعصر الحجري . فتصور ! .

لقد كان ممكناً لمدرس التاريخ ( لو لم يصادر المرشد حسه بالمعطيات التربوية حوله ) أن يبدأ بالعصر الحجري ، لو كان في القرية حوله موضع يخشاه التلاميذ ونسبته إلى العصر الحجري مؤكدة ، وبغير ذلك يمكن أن يبدأ التاريخ في كل مدرسة بالمعطيات التاريخية الحقيقية التي يأتي بها التلاميذ إلى حظيرة المدرسة . وستلعب الحكايات في التعليم المرن للتاريخ دوراً كبيراً . غير أن التربويين يتمسكون بمركزية المنهج والتوجيه ويرتكبون بذلك حماقة كبيرة لأنهم يفرغون تلاميذهم من رصيدهم التاريخي الملموس ليستبدلوا لهم ذلك بتاريخ مجرد اعتباطي .

### خاتمة

إن توظيف الحكاية الشعبية في أدب الأطفال مشروع قومي وثقافي عميز ، ولم أقصد من المحاذير التي سقتها تثييط الهمة أو تعقيد المهمة . على العكس من ذلك لقد أوردت هذه المحاذير حتى نوطن النفس على عظم المهمة وأننا لن نقترّب منها كيفما اتفق ، وسنحتاج إلى هذه الحساسية الفولكلورية في توظيف الحكاية التي وصفها البحث ، إذا أردنا الإحسان إلى أطفالنا بأدب يتمتع ويسحر ويهذب وينطبع في أذانهم طول عمرهم .

\*\*\*

# ما خلف الحجاب في حكايات المرأة السودانية

يبدو أن دراسة الحكاية الشعبية في أوروبا قد يستمر من الوصول الى استنتاجات ذات معنى حول حكي (narration) النساء . فقد استقرت تلك الدراسة في الوقت الحاضر على فكرة أن الرجال هم رواة تلك الحكايات بين الشعوب الأوروبية ، بعد أن نبذت اعتقادها السابق بأن النساء هن حارسات كنوز الحكاية<sup>(١)</sup> . فحتى موضوع « الأنثى » ذاته ، في رأى هذه الفكرة الطارئة ، ليس مما يقال فيه أنه حكر خالص للنساء<sup>(٢)</sup> . وترى وجهة النظر هذه أنه طالما أن النساء أكثر تقيداً بالبيت فهن لا يجدن إلا مناسبات معدودة لترك القرية والضرب في الآفاق ، مخاطرة واستزادة للمعرفة<sup>(٣)</sup> . ومما يزيد الطين بلة أن الدارسين الأوروبيين للحكاية الشعبية قد انتهوا الى القول بأن حكي النساء كله قصص منقطعة بلا أصالة<sup>(٤)</sup> . فالنساء بحسب هذا الرأى يحكين للأطفال ، ولذا فإن البالغين لا يأخذون حكيهن بجديّة . وغير خاف أن دارسى الحكاية الشعبية في أوروبا يظهرون حزاة فكرية ذات حماسة لمزيج من الذكورة والبلوغ في نظرتهم لحكى النساء . بيد أن ليندا ديغ ، الفولكلورية ذائعة الصيت ، احتست بلباقة ضد هذه التحيزات السافرة . ونادت بالفحص الواعى للحالات الفردية للرواة من النساء والرجال ، ثم التقرير على ضوء ذلك عما إذا ما كنا حيال رواة مبدعين بغض النظر عن أنوثتهم أو ذكورتهم ، وعما هو نوع الحكى المستطلع فى كل حالة<sup>(٥)</sup> . وعلى كل فإن الدعوة الى دراسة « علم جمال المرأة » تجد نصيراً فى الدراسات التى تلهمها حالياً نظرية ونموذج دراسات المرأة فى الولايات المتحدة وأوروبا فى العقود الأخيرة . فتجرى الآن دراسات لأجناس مختلفة من الحكايات التى تروىها نساء لكى يرى الدارسون النساء كما يرين هن أنفسهن وعالمهن الذى يعشن فيه<sup>(٦)</sup> .

(\*) نشرتها مجلة الدراسات السودانية فى مجلدها الحادى عشر ، عددها

الأول والثانى فى أكتوبر ١٩٩١ .

وخلافا لأوروبا فإن دارسى الحكاية الشعبية الإفريقية والشرق أوسطية ، قد علقوا أهمية خاصة على حكي النساء . فعلماء الأنثروبولوجيا والفولكلور التزموا بالمفاهيم التي رأينا الدارسين الأوروبيين قد طرحوها ، فالحدوتة أو الحجوة في قول حسن الشامي ، الفولكلوري المصري والمقيم بالولايات المتحدة ، مرتبطة عادة بالنساء ، وهي غالبا ما اعتبرت « شغل نساء »<sup>(٨)</sup> . وأشار دارسون مختلفون الى أن حصائل (repertoires) النساء من الحكايات الشعبية تدور حول مواضيع أنثوية مثل المنافسة بين الأخوات غير الشقيقات<sup>(٩)</sup> ، وأيديولوجية النظام الأمومي<sup>(١٠)</sup> ، والزواج المحرم<sup>(١١)</sup> ، ومنزلة النساء وقدرهن<sup>(١٢)</sup> . ويرى بعض الدارسين من تحليل مجمل لبعض تلك الحصائل أن حكي النساء منظور أن يتجود فهمنا لإشكاليات النساء الوجودية والاجتماعية . فبواقع دراسة عن الاستخدام متفاوت للتكرار ( المقصود بذلك مثلا تنكر فاطمة السمجة في جلد عجوز في الحجوة السودانية الذائعة ) وعن تبادل أدوار الأنوثة والذكورة في حكايات شعبية أفغانية أوضحت مارجريت ملز البون الشاسع بين مايفترضه الرجال عن النساء وبين ماتعتقدهن النساء عن أنفسهن في الذي يرد في حكيهن<sup>(١٣)</sup> . وظاهر أن القول بأن في حكي النساء إمكانية كامنة لمعرفة أدق بهن وبمعالمهن ليس موضوع اتفاق بين الباحثين . فقد خلصت أريكا فريدل من تحليل بعض نصوص الحكايات الشعبية الفارسية إلى القول بأنه رغم أن هذه الحكايات تصور بدقة دورية المرأة في المجتمع الفارسي ، إلا أنه لادخل محسوس لنوع الراوي ، ذكراً كان أم أنثى ، في وجهة النظر التي تتخذها الحكاية ذاتها<sup>(١٤)</sup> . وتعتقد فريدل أن الرواة من النساء ، مثلهن في ذلك مثل الرجال ، يحكين الحكايات من وجهة نظر رجالية<sup>(١٥)</sup> .

يريد هذا المقال أن يحلل حصائل بعض النساء والرجال من الحكايات في جماعتين سودانيتين . وسنستخدم رمزية الحكايات والعواطف المضمنة لإنشاء ( مثال النساء ) و ( مثال للنساء ) والمفهومين مقتبساً من الأنثروبولوجية شيرلى أرذرن التي عرفتاهما على النحو التالي : ( بعبارة « مثال للنساء » أعني جملة الأفكار التي يتم بها تصوير النساء في أذهان أولئك الذين « ولدوا » ( أو اخترعوا ) المثال ، في حين أنّ عبارة « مثال النساء » تستخدم في الإشارة إلى المفهوم الذي تستولده النساء في أذهانهن عن أنفسهن ، وهو مفهوم سيتضمن بالتأكيد بعض مفردات « مثال للنساء » .

وسننظر إلى هذه الحكايات كجزء من الجدل المستمر لوجهات النظر الأنثوية والذكورية في المجتمعات المخصوصة التي جمعت منها<sup>(١٧)</sup>. وواقع أن النساء والرجال الذين يحكون هذه الحكايات عن نساء ورجال هم مسلمون ، مما يركي طريقتنا هذه في النظر. فبكم النساء المسلمات بانقطاعهن عن الخوض في شأنهن وشأن مجتمعهن قد أصبح مضرًا للمثل . غير أن هناك من يقول الآن : إن هذا البكم المأخوذ على المرأة المسلمة متوهم . وجرى القول أيضاً أن وصف النساء المسلمات بالبيكم يدل على محدودية دأرسى أوضاع المرأة المسلمة ، أكثر من دلالاته على المساهمة الفعلية لتلك المرأة في الخطاب الجأري في مجتمعهأ . فالإنثوغرافيون ، الذين حصروا أنفسهم في دراسة الأداء الرسمي لقوى الحكم والإدارة العامة في المجتمع الإسلامي ، قد انتهوا إلى التشديد على قوامة الرجال على النساء<sup>(١٨)</sup> . فدونية النساء الفطرية التي نجدها في أمثال العرب المسلمين قد وضع أنها تعكس حزاة نوعية قارة في هذه الأمثال لسيادة أيديولوجية الرجال عليها<sup>(١٩)</sup> .

إذا تركنا البنية المؤسسية الرسمية لمجتمع الرجال المسلمين جانباً ، فإن تحليل الحصائل ، الذي نحن بصدده ، سيجعلنا نقف على الدرجة التي يمكن بها للحكايات أن تشكل أداة رمزية تستقوى بها المرأة المسلمة في مجتمعهأ متخطية بصوت خطابها الجمألي عثأرتها الاجتماعية المتأصلة .

#### الهيئة البحثية للحكايات :

أخذنا الحكايات موضوع دراستنا من فولكلور قبيلة المسبعات التي تقطن غربى السودان ، ومن فولكلور الجعليين الذين يسكنون شمال السودان . وتتكوّن حصيلة المسبعات من ثمان حكايات ، خمس منها أدلت بها راويات من النساء . وتتكوّن حصيلة الجعليين من عشر حكايات ، أربع منها تما جاء عن نساء راويات .

دون حكايات المسبعات آدم الزين ، الدكتور حالياً في الإدارة العامة ، ونشرها في كتابه التراث الشعبي للقبيلة المسبعات ، الخرطوم (١٩٧٠) . أما حكايات الجعليين فقد سجلها سيد حامد حريز أستاذ الفولكلور بجامعة الخرطوم ، ونشرها في كتابه حكايات الجعليين الشعبية (بلومتقن بالولايات المتحدة ١٩٧٧) . ووفرت لنا عناية الجامعيين تراجم مناسبة عن الرواة ، علاوة على معلومات عن السياقات الاجتماعية التي دونوا فيها تلك الحكايات .

ومن جملة ما وفره الباحثان من تلك المعلومات تبرز للعيان راويتان فريدتان في حكيهما . والراويتان هما نعيمة جاد الله وأم نعيم حماد . أمّا نعيمة فهي أرملة في الخامسة والخمسين من عمرها عام ١٩٧٠ ، حين التقى بها الباحث حريز . ووالد نعيمة من أعيان قبيلة الجعليلين . وقالت نعيمة : إنها تلقت حكاياتها عن نساء يكبرن سناً . فخلال فترة قضائها للعدة أرادت هؤلاء النساء الأكبر منها أن يسليهن برواية الحكايات لها حتى وقت متأخر من الليل . وبناء عليه ، فحكايات نعيمة مما وقع لها وهي مكتملة النضج وليس مما استقرّ عندها في الطفولة وذكراياتها فحسب . وعلو قدر المرأة في حكاياتها<sup>(٢٠)</sup> مما يمكن نسبته إلى كرم أرومة نعيمة وإلى تلقيها حكاياتها في عمر متقدم ، وفي ملابسات الحزن والفقد والسلوى .

أمّا أم نعيم حماد ، الراوية المسبّاعوية ، فهي ابنة دار السلام محمد التي روت بدورها للجامع آدم الزين حكاية « زينبو وأم زميم »<sup>(٢١)</sup> . وكانت أم نعيم في أربعينيات العمر في عام ١٩٦٧ - ١٩٦٨ . وقد قاطعت أم نعيم زميلتها الراوية مريم عمار ، التي أنهت حكاية « مريم والغول »<sup>(٢٢)</sup> أبكر مما تعتقد أم نعيم ، وأخذت مقود الحكاية وأكملتها بالصورة التي اتفقت لها .

ويبدو أن أم نعيم من نوع الرواة الذين يلتزمون بنص محفوظ عن ظهر قلب للحكاية . فقد تعثرت مرتين خلال حكيها واستعدلت الحكاية . وقد بدت أحياناً في تمام الصحو الفكري مما لا يطاق<sup>(٢٣)</sup> في راو لحكايات جوهرها الخيال المسرف . فلأم نعيم تفسير عقلائي لتعليقات المتصتين ( جمهور مستمعيه ) واعتراضاتهم على ما يرد في حكاياتها . فحين روت « بيت الغول »<sup>(٢٤)</sup> سألتها متصنت إذا لم يكن متاحاً للزوج أن يهرب من وجه الغول الذي ذهب لشأن له بعد أن أمره أن يذبح نفسه ، ويطيخها طعاماً له . وأغلقت أم نعيم باب الاجتهاد في هذا الشأن الخيالي بقولها : إن الغول كان سيطاله طال الزمن أم قصر .<sup>(٢٥)</sup> وصوّبت متصنت لحكايتها « بقرة اليتامى »<sup>(٢٦)</sup> بعض ما روته فيها وقال : إن زوجة الأب هي التي طلبت من زوجها أن يذبح لها بقرة أبناءه اليتامى ، وليس البصير الذي كان يداويها من الورم الناشب بحلقها كما ذهبت إلى ذلك رواية أم نعيم . بيد أن أم نعيم ذكرت للمتصتين أن اعتراضهم غير ذي موضوع ؛ لأن زوجة الأب لم تكن في وضع يسمح لها بالكلام نظراً لانسداده حلقها بالورم<sup>(٢٧)</sup> .



ولأم نعيم الراوية اعتقاد في علو قدر المرأة اتضح من ملحوظة صدرت عنها وهي تدلى بحجوة « بيت الغول »<sup>(٢٨)</sup> التي تحكى عن الشدائد التي تعرّضت لها أسرة ما من جرّاء مجاعة ضارية . وتصور الحجوة الزوجة في مصاف بطلة لها استطاعت بذكاء أن تدبر شئون أسرتها خلال المجاعة لتجتازها تامة لامة . ومن جانب آخر ، فالحجوة تصور الزوج أشعبيّا أكولا منقطعاً عن الفائدة . وفي موضع من الحكاية سأل الغول الزوجة أن تطهى له أحد أطفالها . وجاء في حكى أم نعيم أن الزوجة قالت : « يا حسبنا الله » . ومع استفظاعها الأمر فكرت الزوجة وقبلت أن تفعل ذلك . ثم علّقت أم نعيم بشكل جانبي قائلة : ( أنحن العوين ما دبارتنا كثيرة )<sup>(٢٩)</sup> . أى أننا معشر النساء لنا تدبير للأمور شديد شديد . ثم راحت تحكى كيف أن الزوجة وجدت فيلاً ميتاً ، قطعت منه الأجزاء الهشة من لحمه وطبختها للغول لكي يصح عنده أنّه لحم لطفل .

أمّا الراوى الجعللى فهو عبد الرحمن محمود برى الذى كان عمره ثلاثة وأربعين عاماً فى وقت زيارة الجامع له فى ١٩٧٠ . وهو « فكى » مقصود لأنواع الطب الإسلامى الذى اشتهر به ومن ذرية ولى سودانى مشهور<sup>(٣٠)</sup> . وحكايات عبد الرحمن من نوع كرامات الأولياء التى تدور حول مآثر أجداده<sup>(٣١)</sup> . وبعض حكاياته لها مشابهة بمقاطع مختلفة مما ورد فى كتاب « طبقات ود ضيف الله » الذى حوى تراجم لسير الأولياء والعلماء والشعراء والصالحين فى دولة الفونج بالسودان (١٥٠٤ - ١٨٢١) .

قد يبدو من غير المناسب أن نقارن حصيلة من كرامات الأولياء مما رواه عبد الرحمن برى بحصيلة من الأحاجى التى روتها نعيمة غير أن هذه المقارنة مبررة من واقع وجهة نظر الجعللين أنفسهم حيال الحكى حيث يسود الميل لقصر أى جنس قصصى على أفراد مرحلة عمرية بذاتها أو فئة اجتماعية ما يحكونه دون غيرهم<sup>(٣٣)</sup> . « فمثال النساء » و « مثال للنساء » اللذان نظم في استنباطهما من هذه الحكايات ينشآن جزئياً من مثل هذا الموقف الاجتماعى تجاه الحكى الذى يقصر نوعاً من الحكى على جنس آدمى ، ذكراً كان أم أنثى . ولذا كان المعيار لاختيار حكايات عبد الرحمن برى لمقارنتها بأحاجى نعيمة فتياً محضاً . فعبد الرحمن برى ذكر أنه يعيش فى نفس القرية التى تعيش فيها نعيمة ، ويخضع فيها لأحكام مقررة بشأن الحكى والجنس ، وقد ساهم بقدر من الحكايات مقارب لما ساهمت به نعيمة ، بيد أنه حرى بالمرء أن يبادر بالإشارة إلى نقصين مؤكدين فى عينتنا البحثية من الحكايات نذكرهما أدناه :

- ١ - لقد اقتصر تحليلنا على تلك الحكايات التي توافرت لنا فيها مذكرات تترجم للرأوى وتوضح سياق حكيه الاجتماعى والفنى . ومن أسف أن أكثر مجموعات الحكايات الشعبية التى بيدنا لا تكثر لتسجيل هذه المعلومات أو بيانها . وهذا الإهمال يسلب المرأة من نذر الفردية والإبداعية التى تقع لها من خطابها القصصى .
- ٢ - ليس يمنع الرجال حكى الأحاجى كونها مخصوصاً ثقافياً للنساء فى مجتمع الجمعيين . وربما من المفيد مقارنة ما تحكيه النساء من الأحاجى مع ما يحكيه رجال من تلك الأحاجى شذوذاً عن العرف ، الذى يقيّد الأحاجى برواية النساء ، لنقف بدقة على مثالى النساء اللّذين نحن بصدد بحثهما . بيد أن بعض الباحثين الذين درسوا حكايات روتها نساء ورواها بذاتها رجال أيضاً قالوا : إن كلاً من الجنسين يضيف على الحكايات وجهة نظره فى الناس والأشياء<sup>(٣٤)</sup> .



## تحليل الحكايات

### (١) حكايات المسبعات :

حكايات الرجال والنساء التي نظرنا فيها عند المسبعات تصف بنتين متداخلتين هما البيت وخارج البيت . فالحكايات غالباً ما صوّرت البيت كفضاء لعلاقة الزوجية ، غير أنه ربما استوعب أخاً وأختاً . وتظهر في فضاء البيت الضرائر وزوجات الآباء أيضاً . ويشتمل خارج البيت على « الخلاء » ومعمور بالأنس أيضاً من أمثال البصراء في العلاج وإسداء النصائح . ويسكن « الجنس » ( أى غير البشر في العبارة العامية ) فضاء الخلاء من مثل الغيلان وغيرها .

مدار حكايات المسبعات تجارب مزلزلة تهدّد بتقويض البيت والاستراتيجيات والوسائط المختلفة التي جرى استنفارها لاحتواء تلك الزلزلة حتى يسترد البيت استقراره وعافيته . والتبعة في وقوع هذه الزلزلة تختلف . فإذا كان الراوى ذكراً ألقى التبعة على الزوجة ، ويتحمل الزوج التبعة إن كانت الراوية امرأة . ويقع الاختلاف أيضاً في نسبة الفضل إلى الزوج أو الزوجة في استرداد المنزل استقراره لما أسفرا عنه من سعة في الحيلة وسداد في الأداء . فإذا كان الراوى ذكراً ردد الفضل إلى الزوج ، وترد المرأة الراوية الفضل إلى الزوجة .

فالراويات من النساء إجمالاً يلقين بتبعة تعريض البيت للاهتزاز على الأزواج . فحجوة « بيت الغول »<sup>(٣٥)</sup> التي روتها أم نعيم حماد ، تلوم الزوج لأن الغول اقتحم المنزل نتيجة لشربه وجبته . وتنسب الحجوة الفضل إلى الزوجة الذكية المتفانية استردادها أمن البيت بطردها الغول أخيراً .

أمّا في حجوة « مريم والغول » ، التي روتها مريم حماد وأكملتها أم نعيم حماد ، فقد جاءت بنت ما بالغول إلى داخل البيت . غير أنه بتقديم الحجوة نحمد أن كلاً من الزوج والزوجة يتحملان قدرًا متساويًا من المسؤولية في عودة الغول إلى البيت . ففي الحجوة يتخذ الغول أشكالاً شتى ليجد منفذًا إلى البيت . فهو يتحوّل إلى كيش يشتره الزوج لكي يذبحه في سماية ابنه رغم اعتراضات زوجته . وبنا يجد الغول مدخلًا جديدًا للبيت . وحين

ينجح الزوج أخيراً فى قتل الغول تتحول قطرة من دمه إلى عقد يغرى الزوجة فتأخذه لنفسها ثم يعود بالغول إلى البيت من جديد . وفى حجوة « بقرة اليتامى » ، نجد الزوج يذبح بقرة تركتها زوجة له سابقة لأطفالها . وكان حرصه على هذا الفعل زوجته الثانية . ويتهى كيد هذه الزوجة الثانية إلى نفى أولئك الأطفال عن بيت أبيهم . وفى منفاهم بالخلاء يلتقى الأطفال بالطير الخدارى الذى يغدق عليهم ثروة طائلة . ويجد والدهم طريقه إليهم بعد حين فيأوونه فى حين يطردون زوجة أبيهم وأولادها .

وفى حجوة « زينو وأم زميم »<sup>(٣٨)</sup> ، التى روتها دار السلام محمد ، تحسن الغولة تقليد صوت الأخ فيخدع الأخين فتفتحن له الباب . ويتلع الغول الأخين ، وينجح الأخ أخيراً فى قتل الغولة واسترداد أخته من أحشائها .

ومن حكى النساء أعلاه نجد أن الزوجة ( والزوجة الأولى وأطفالها حيثما ورد ذلك ) والقربات المشتقة عن المرأة الزوجة ( مثل علاقة الأخ والأخت ) هى التى ينسب إليها الفضل فى صون البيت ضد العناصر المخربة التى تقتحم البيت فى إثر الزوج ؛ مثل الضرائر والغيلان ونحوهما .

فإذا نظرنا إلى حكى الرجال عند المسبعات وجدناه تسيطر عليه موضوعات الزوجات « اللعابات » ( الخائنات لأزواجهن ) والزوجات الأوائل اللاتى يحسبن ضرائرهن التاليات لصغر سنهن وجمالهن . ففى حكاية « الرجل وأصدقاؤه الثلاثة »<sup>(٣٩)</sup> التى حكاها آدم إبراهيم أحمد وفى حكاية « تمر البلية »<sup>(٤٠)</sup> التى حكاها متعلم من شباب المسبعات ، نجد الزوجات اللعابات هن اللاتى عرضن البيت لمحنة الزلزلة . وهى زلزلة لم تنفشع إلا بفضل حكمة وسداد الزوج . وفى حكاية « شيخ مرزوق » ، التى رواها ذلك الشاب المتعلم ، نجد أن الضرائر المتحاسدات يتحملن وزر الزلزلة التى تعرض لها البيت بقدر متساو . وانتهى الأمر بالزوج بطلاق أولئك الضرائر ليها لى العيش مع زوجته الصغيرة .

من الواضح هنا أن الحكايات التى يرويها الذكور تصور الأزواج كمدافعين أشاوس عن استقرار البيت . فالزوجات فى هذه الحكايات إما خائنات لحرمة الزوجية ، أو ضرائر تقلعن فى العمر وقيضن لشرهن المبيت أن يهدم أمن المنزل هدمًا .

(ب) حكايات الجعليين :

يغلب موضوع البنت الشاطرة على أحاجي نعيمة . فعند نقطة ما من مسرد الحجوة يبدو أن البنت الشاطرة تدرك أن أنوثتها قد تمنعها من إحكام سيطرتها على الموقف الذي هي فيه . ولكي تأخذ بأسباب السيطرة فهي تتكر في جلد رجل عجوز<sup>(٤٢)</sup> ، أو في صورة ملك الموت ، أو في صورة بصير معالج<sup>(٤٣)</sup> . ففي حجوة « السرة بنت بلال »<sup>(٤٤)</sup> تعين البنت الشاطرة أباه في حل الألفاز التي ألزمه السلطان بحلها وإلا قتله . واقتضى اللغز الأخير من البنت الشاطرة أن تتكر في زى ولد وتذهب إلى دار سلطان ما لتقضى غرضاً مخصوصاً لسلطان بلدتها طارح الألفاز . وحين حلت ببeld ذلك السلطان الأجنبي شك السلطان في أنها بنت رغم مثولها في هيئة ولد . وحاول السلطان أن يهتدى إلى جنسها الحق بملاحظة الطريقة التي تأكل بها . فإذا هي تأكل « بسرعة وبشهوة » كمثل أى رجل . وفي محاولة أخرى للتعرف على جنسها أدخلها السلطان في مخازنه المخصصة للذهب والسيوف ليراقب ردة فعلها تجاه المادتين ، فإذا بها تسرع جهة السيوف كما هو متوقع من ولد .

وفي فقرة دالة في حجوة « بنت الفوال »<sup>(٤٥)</sup> تتزوج البنت الشاطرة أخيراً ابن السلطان الذي احتالت عليه مرة بعد مرة . وفي ليلة دخلتها به صنعت دمية من الصمغ ووضعتها على سرير نومها واختفت هي تحت السرير . وجاء زوجها - ابن السلطان - الذي ذاق الأمرين من حيل البنت الشاطرة ، واستل سيفه ، وضرب الدمية التي ظنها تلك البنت الماكرة ، فشقها نصفين ضربة منتقم لنفسه . ولخيبة ابن السلطان ظهرت له زوجته البنت الشاطرة من تحت السرير .

يبدو أن أحاجي نعيمة توحى بأن خوضنا في شأن قدر المرأة مقتصرين على المظاهر ، وحاكمين بها عليها ، ليس من السداد في شيء . فحين قتل ابن السلطان الدمية وقبل بزواجه من البنت الشاطرة ، قبول اقتناع لا مراوغة وتحية لفرص الثأر ، فإنه قد اعترف بأنه قد اقترن بـ « أى مثال النساء » بعد أن تخلص بسيفه هو نفسه من « مثال النساء » أى الدمية الطيبة أو الماكرة .

وعلى خلاف أحاجي نعيمة ، فإن حكايات عبد الرحمن برى خلو من المرأة . ففي حكايته « ماريما وفجغبوب » فإن دور الجنية الواضح هو الإنجاب تماماً كأدبيات النساء . وتلح حكاية « اللعنة »<sup>(٤٦)</sup> على علاقة أبناء العمومة التي هي مبدأ الزواج المقدم عند الجعليين . وتظهر الأهمية الخاصة لعلاقة الأخ بأخيه في حكاية « درع الحديد »<sup>(٤٨)</sup> .

## خاتمة

يبرز من تحليلنا لحكايات من حصائل المسبّعات والجعليين مثالان يميزان للمرأة . فهناك أولاً « مثال النساء » الذى يصدر عن الرواة من النساء . وهو مثال يؤمّن على سعة قدرات النساء وكفاءتهن . وتحمل وجهة النظر التى فى هذا المثال الأزواج مسئولية تعريض أمن البيت لأخطار مستمرة داهمة - والزوجة الشرعية فى نظر المثال هى الزوجة الأولى . وحتى حين تتوفى هذه الزوجة فإنّ المتاعب التى يتعرض لها أطفالها خلال تنشئتهم تشهد فى الحكاية على أنّ أمهم هى الزوجة التى لا منازع لها . ويحتفى هذا المثال بالعلاقات الأمومية التى تشكل علاقة الأخ بأخته حبر الزاوية فيها . أمّا « مثال للنساء » ، من الجهة الأخرى ، فهو يصدر عن الحكايات التى يرويها الرجال . . فالنساء ، بحسب هذا المثال ، إمّا يؤدين دور الكومبارس فى دراما الرجال ، أن يسدن فى تلك الدراما كـ « لاعبات » مفرّطات فى عهد الزوجية .

تسود فى الفولكلور حالياً وجهة نظر ترى فى الفولكلور ثقافة معاصرة متجددة ، فى حين ساد قبلاً النظر إلى الفولكلور كمادة ماضوية ، متحفية ، منقطعة عن الحاضر ، آيلة للزوال . ومن شأن هذه النظرة الجديدة أن تكشف أكثر فأكثر فكر النساء حيال إشكالهنّ الوجودى والاجتماعى ، كما تضمّنته الحكايات التى يروينها . ونأتى بالمثل التالى لنقارن بين النظرة السلفية للفولكلور والنظرة المعاصرة . فقد عدّ الفولكلوريون عناصر النظام الأمومى مثل توقير الخال والى ترد فى « مثال النساء » خوالف عن نظام اجتماعى كان للمرأة فيه الصولة . وقد ساد ذلك النظام تاريخياً ، ثم باد وتبقت منه تلك الشوارد فى قسم أثرى من السكان هم النساء<sup>(٤٩)</sup> . غير أنّ الفولكلورى الأمريكى بيتر سايتل قارب بين هذه الشوارد الأمومية وبين واقع الزوجات اليومى ، وهنّ يقمن مع أزواجهن بين أهلهن . وخلص سايتل من هذه المقارنة إلى القول بأنّ هذه الزوجة المنقطعة عن أهلها بين قريبات زوجها ربما تعرّضت لاضطهادهن . وفى وحشتها وحرقتها ، ستمجّد عشيرة أمّها لتؤكد أهمية علاقة الدم من جهة الأنثى<sup>(٥٠)</sup> .

## الهوامش

1. Linda Degh, **Folktales and Society**: 1969, P. 92.
  2. Linda Degh, "Some Questions of the Social Function of Story telling" **Acta Ethnographica Academiae**, 6, 1957, P. 141.
  3. Degh, **Folktales**, 1969, P. 92.
  4. Degh, "Some Questions" P. 139.
  5. Degh, **Folktales**. P. 90.
  6. Ibid, P. 92.
  7. Rosan A. Jordon and Susan J. Kalcik, **Introduction to Women's Folklore, Women's Culture** (Philadelphia, 1985), P. Xii.
  8. Hasan El-Shamy, **Folktales of Egypt**, (Chicago, 1980), P. X L Viii.
  9. Ibid, P. Liii.
  10. Peter Seitel, **See So that We May See**, (Bloomington 1981) P. 11.
  11. Michael Jackson, **Allegories of the Wilderness**, (Bloomington), 1982, P. 146.
  12. Sayyid H. Hurreiz, **Jaaliyyin Folktales**, (Bloomington, 1977), P. 171.
  13. Margaret Mills, "Sex Role Reversal, Sex Change And Transvestite Disguises in Oral Tradition of a Conservative Muslim Community, "in Jordan andCalcik, **Women Folklore**. PP. 187-214.
  14. Erika Friedl, "Women in Contemporary Persian Folktales," in Lois Beck and Nikki Keddi (eds.) **Women in Muslim World**, (Cambridge, Mass., 1978) PP. 631-633.
  15. Ibid, P. 634.
  16. Shirley Ardener, **Perceiving Women**, (New york, 1985), P. XI.
  17. Micael Jackson, **Allegories**, P. 262.
  18. Terri Brint Joseph, "Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffan Bercien Women Signs, 5, (1980): 418.
  19. Sheila Webster, "Women, Sex and Marriage in Moroccan Proverbs," **International Jornal of Middle East Studies**, 14 (1982): 181.
  20. Hurreiz, **Jaaliyyin**, 31. 171.
- (٢١) آدم الزين ، التراث الشعبي لقبيلة المسبحات (الخرطوم ، ١٩٧٠ ) ، ص ٨٥ .

- (٢٢) نفسه ، ص ٧٣ .  
 (٢٣) نفسه ، ص ٦٥ - ٧٦ .  
 (٢٤) نفسه ، ص ٦٥ .  
 (٢٥) نفسه ، ص ٦٧ .  
 (٢٦) نفسه ، ص ٨٠ .  
 (٢٧) نفسه ، ص ٨١ .  
 (٢٨) نفسه ، ص ٦٥ .  
 (٢٩) نفسه ، ص ٦٦ .
30. Hurriez, **Jaaliyyin**, P. 169.  
 31. Ibid, P. 32.  
 32. Ibid, P. 53.  
 33. Ibid, P. 32. .  
 34. Ruth Benedict, **Zuni Mythology**, Vol 1 (1935), P. X1 11.  
 (٣٥) التراث الشعبي ، الزين ، ص ٦٥ .  
 (٣٦) نفسه ، ص ٨٥ .  
 (٣٧) نفسه ، ص ٨٠ .  
 (٣٨) نفسه ، ص ٨٥ .  
 (٣٩) نفسه ، ص ٩٠ .  
 (٤٠) نفسه ، ص ٩٤ .  
 (٤١) نفسه ، ص ٩٩ .
42. Hurriez, **Jaaliyyin**, P. 83-137.  
 43. Ibid, P. 90-143.  
 44. Ibid, 89-142.  
 45. Ibid, P. 90-143.  
 46. Ibid, P. 108-156.  
 47. Ibid, P. 124.  
 48. Ibid, P. 124.  
 49. Ibid, P. 66.  
 50. Seitled, **see**, P. 11.

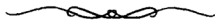




الصفحة

مسلل

- ١ مقدمة الدكتور إيليا حريق ..... ٧
- ٢ الأفروعرية أو تحالف الهاربين ..... ١٥
- ٣ العروبة والإسلام في السودان بين الرعاة والدعاة ..... ٢٩
- ٤ التنوع الثقافي كغنية سياسية ..... ٣٥
- ٥ الديمقراطية الجديدة والبرلمانية الليبرالية ..... ٥١
- ٦ دفع الاقتراء : جنس في الخطاب السوداني حيال مصر ..... ٦٧
- ٧ أخرجت البادية السودانية أثقالها وقالت الصفوة : « ما لها » ! ..... ٨٣
- ٨ مدخل إلى العنف في جامعة الخرطوم .. ومخرج منه ..... ١١٣
- ٩ الفولكلور والتاريخ ..... ١٢٧
- ١٠ مستقبل اللغات المحلية : إطار نظري ..... ١٤٣
- ١١ نحو حساسية فولكلورية لتوظيف الحكاية الشعبية ..... ١٥٥
- ١٢ ما خلف الحجاب في حكايات المرأة السودانية ..... ١٦٧







## عن الكتاب ...

وقف الدكتور عبد الله إبراهيم في هذا الكتاب الفريد حول القضايا الفكرية والإنسانية في السودان ؛ ليحذرنا من الازدواجية والانقسام في الشخصية القومية بين العقل والأخلاق محذراً من عدم الصدق والأمانة في مواجهة القضايا القومية والإنسانية ، فيكون بذلك قد عاد بنا إلى أساس الأسس : الأمانة والأخلاق في الحياة العامة . فهو ينتقد جامعة الأفروهريرية أولاً لتصورها الخاطيء للأفريقي الجنوبي ونعته بصفات هو بعيد عنها . ولعل ذلك كان توهمًا منهم للواقع ، أو نقلاً عن الصورة التي رسمها الاستعمار للأفريقي الأسود . إلا أن نقده للأفروهريرية أشد وأهم ، عندما يكشف عن موقفهم الحقيقي من مسألة الحريات العامة والنمط الأسلم للتكامل القومي . فهو ينتقد جماعة الأفروهريرية لما أبدته من قصور أخلاقي ، عندما اختبأت وراء الأفريقيين الجنوبيين كي تطالب بقدر من الحرية لذاتها في الشمال متعللة بأنها تسعى إلى تحقيق الوحدة الوطنية والتكامل القومي فيقول : « الطريق فيما أرى ، إلى اطمئنان الجنوبيين وغيرهم من حملة الثقافة الأفريقية إلى أمنهم الثقافي ، يمر عبر تصدى العرب المسلمين للنمرات وأنواع التحريم التي تفص بها ثقافتهم تصديقاً بالأصالة عن أنفسهم ، لانيابة عن أحد » . فما قولهم : إن السوداني الجنوبي سموح ومتحرر في سلوكه وأنه لا بد من أن ندخله في حياتنا فنمطيه قلداً من تلك الحرية التي يتمتع بها في الجنوب ، فنستفيد منها نحن ، كذلك فإنه يشكل هرباً من مواجهة ما لا بد من مواجهته ، أي الصراع المباشر لتحقيق الحرية وحقوق وراء الغير . فهو يقول : « ولا أحسب أن حملة الثقافة الأفريقية عن يرغب في النزج بهم كلاهين رئيسيين في أجندة تفتتح وديمقراطية الثقافة العربية الإسلامية . فالأصح في نظري مثلاً أن يدعو من يزعم أن تعاطى الحمر حرية شخصية إلى كامل حرياته الشخصية كعمرى مسلم ، لا أن يتخفى وراء نسبه في أفريقيا » .

[ من المقدمة ]

## عن المؤلف ...

\* كاتبٌ وأكاديمي وصحفي وسرحي سوداني ، تخرج في جامعة الخرطوم وجامعة «انديانا» بالولايات المتحدة ، ودرس بجامعة الخرطوم ، ويدرس حالياً بجامعة ميسوري - كوليا .

\* صدر له : « الصراع بين المهدي والعلماء » ١٩٦٨ ، وصدرت طبعته الثانية من «مركز الدراسات السودانية» في القاهرة عام ١٩٩٥ . وحقق كتاباً في « أنساب عرب السودان » (١٩٨٠) . وصدر له في ١٩٩٤ كتاب في الإنجليزية عن دار جامعة نورث وسترن للنشر ، حلل فيه العناصر الاجتماعية والجمالية في « مجازات السحر لعرب الرباطاب السودانيين » ، كما نشر له جامعة الخرطوم - حالياً - كتابه عن « تاريخ بادية الكبايش » في القرنين : الثامن عشر والتاسع عشر

دار الأمين طبع \* نشر \* توزيع DAR AL AMEEN

٨ شارع أبو المعالى (خلف مسرح البالون) المعجزة ت : ٢٤٧٣٦٩١  
١ شارع سوماح من شارع الزقازيق (خلف قاعة سيد درويش) الهرم  
١٠ شارع بستان الدكة (من شارع الأنفى) القاهرة ت : ٩٣٢٧٠٦